

॥ श्री ॥

चौखम्बा सुरभारती ग्रन्थमाला

३८



श्रीविश्वनाथपञ्चाननभट्टाचार्यविरचिता

न्यायसिद्धान्तमुक्तावली

‘बालप्रिया’ हिन्दीव्याख्योपेता

व्याख्याकार —

डॉ० गजाननशास्त्री मुसलगौंरकर

एम० ए०, पी एच० डी०

(मीमांसा-वेदान्त-साहित्याचार्य साहित्यग्न)

सेवानिवृत्त अध्यक्ष

मीमांसा-धर्मशास्त्र विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय



चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन

वा रा न सी ।

प्रकाशक—

चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन

व ३७/११७, गोपालमन्दिर लेन, पो० बा० १२६,

वाराणसी-२२१००१

समाधिकार सुरक्षित

प्रथम सम्करण १०७८

मूल्य १०-००

429825

अन्य प्राप्तिस्थान—

चौखम्बा विद्याभवन

चौक (बनारस स्टेट बैंक भवन के पीछे),

पो० बा० न० ६६, वाराणसी-२२१००१

मुद्रक —

श्रीजी मद्रणालय

वाराणसी

THE
CHAUKHAMBA SURBHARATI GRANTHAMALA

34



NYAYĀSIDDHĀNTAMUKTĀVALĪ

OF

VISWANATHAPANCANANABHATTACARYA

Edited with

Balapriya Hindi Commentary

By

Dr Gajanana Shastri Musalagaonkar

M A Ph D

Mimamsa Vedanta-Sahityacarya, Sahityaratna

Ex-Head of the Deptt of

Mimamsa Dharmashastra, B H U , Varanasi



CHAUKHAMBA SURBHARATI PRAKASHAN

VARANASI

© The Chaukhamba Surabharati Prakashan
(Publishers & Oriental Book-Sellers)
Post Box No 129
K 37/117, Gopal Mandir Lane, Varanasi

First Edition
1978
Price Rs 10-00

Also can be had of
The Chowkhamba Vidyabhawan
P. Box 69 (Behind The Benares State Bank Building)
Chowk, Varanasi-221001
Phone 63076

ब्रह्मभार्यामाताः पूजनीयाः श्रीगुरुचरणाः



पूज्यपादेषु

पण्डितराज गजेश्वरशास्त्रिचरणेषु

श्रद्धाञ्जलिः

ईशावतारभिः पागधिदेवतायाः

पुविग्रह प्रथितपुञ्जलकीर्तिकायम् ।

अध्यापनव्रतमनुजित-शास्त्रचिन्त

श्रीमदगुरु कमपि पण्डितराजमीडे ॥

मुसलगाँवकरोपनामकस्य गजाननस्य



ब्रह्मभावमवाप्ताः पूजनीयाः श्रीपितृचरणा-



• पूज्यपादेषु

महामहोपाध्याय-श्रीसदाशिवशास्त्रिचरणेषु

प्रणामाञ्जलिः

दोषाकरप्रणयमुक्तममुक्तकाल-

कूटं द्विजिह्वविमुख श्रितदेवलोरुम् ।

पुत्र गजाननमनारतमेधयन्त

तात सदाशिवमह मुहुरानतोऽस्मि ।

विनयावनतस्य

गजाननस्य



प्राक्कथन

मैने पण्डितप्रवर श्री गजानन शास्त्री मुसलगावकर द्वारा लिखित न्यायसिद्धान्तमुक्तावली प्रत्यक्ष खण्ड की बालप्रिया व्याख्या का अवलोकन किया। इस व्याख्या में मूल ग्रन्थ के अभिप्राय को सरल और सुन्दर हिन्दी भाषा के माध्यम से स्पष्ट किया गया है। आवश्यकतानुसार शका और समाधान के शीषक द्वारा प्रश्नों को प्रस्तुत कर उनके सम्बन्ध में पर्याप्त प्रकाश डाला गया है। ग्रन्थ के जो स्थल छात्रों की दृष्टि से कठिन माने जाते हैं उन स्थलों को विशेष रूप से सरल और सुस्पष्ट करने का सफल प्रयत्न किया गया है। ग्रन्थ के विभिन्न स्थलों में जो पारिभाषिक शब्द प्रयुक्त हुये हैं उनका हृदयस्पर्शी ढंग से अत्यन्त मनोरम स्पष्टीकरण किया गया है। पूरे ग्रन्थ की व्याख्या देखने से ऐसा प्रतीत होता है कि छात्रों को इस पुस्तक का अध्यापन करते समय छात्रों की जो कठिनाइयाँ श्री मुसलगावकर जी के सामने आयी वे, ग्रन्थ रचना के समय स्मृति रूप में बनी रही। फलतया उन्होंने ग्रन्थ की ऐसी व्याख्या की रचना की, जिससे छात्रों की उक्त कठिनाइयाँ निस्सन्देह निराकृत हो सकती हैं। न्यायवैशेषिक के ऐसे उपयोगी महत्वपूर्ण ग्रन्थ की राष्ट्रभाषा हिन्दी के माध्यम से एक सुन्दर व्याख्या प्रस्तुत करने के लिए मैं शास्त्रीजी को धन्यवाद देता हूँ और आशा करता हूँ कि उनकी सुन्दर लेखनी से ऐसे ग्रन्थ सतत निकलते रहेंगे।

बदरीनाथ शुक्ल

दि० ५ जून, १९७८

कुलपति

सम्पूर्णानन्द सस्कृत विश्वविद्यालय
वाराणसी।

आशीर्वच

महामीमासक

विद्यासागर श्री पट्टाभिरामशास्त्री

न्याय-मीमांसा साहित्याचार्य

सञ्चालक—वेदमीमासानुसंधान केन्द्र

न्याय वैशेषिक शास्त्र में विश्वनाथ का 'न्यायसिद्धांतमुक्तावली' ग्रंथ परम श्रेष्ठ माना गया है। यह अपने शास्त्र के पदार्थों के समझाने में अत्यन्त उपकारक है, साथ ही अन्य शास्त्रों के पदार्थों के जानने में भी इस ग्रन्थ का अध्ययन परम आवश्यक है। इस ग्रन्थ के ज्ञान के बिना शास्त्रांतर का ज्ञान अपूर्ण ही समझा जाता है। इस ग्रन्थ की संस्कृत व्याख्या, उपव्याख्या दिनकर भट्ट, रामचंद्र आदि दुरधर विद्वानों ने की है, किन्तु गुरुमुख से पढ़े बिना उनका अर्थविवोध होना संभव नहीं है। आजकल की अभ्येताओं की प्रवृत्ति को देखते हुए सर्वसाधारण को बोधगम्य होने के निमित्त मेरे प्रिय छात्र डॉ० गजानन शास्त्री मुसलगावकर ने सरल हिंदी भाषा में उसकी व्याख्या की है, जो अतीव हृदयङ्गम है। इस ग्रन्थ में अनेक स्थल ऐसे हैं कि जिनको समझने में और समझाने में छात्र और अध्यापको को अत्यंत कष्ट का अनुभव करना पड़ता है। जैसा—जाति-बाधक संग्रह, विशेष पदार्थ साधर्म्य वैधर्म्य प्रकरण 'पारिमाण्डल्यमित्तानां कारण-त्वमुदाहृतम्' आत्म निरूपण प्रकरण के नास्तिकवाद आदि स्थलों को सुगम रीति से समझाने का सफल प्रयत्न पण्डित जी ने किया है। आजकल संस्कृत माध्यम से पढ़ने पढ़ाने की धारा एक प्रकार से अवरुद्ध ही है। उत्तर प्रदेश में पठन पाठन हिंदी से ही चल रहा है। इसको सोचकर ही शास्त्रीजी ने हिंदी में व्याख्या की है। यह व्याख्या मुक्तावली ग्रंथ के ज्ञानसंपादन में निःसंदेह परमोपकारक सिद्ध होगी। मैं अपने प्रिय छात्र शास्त्रीजी को आशीर्वाद देते हुए उनका अभिनन्दन करता हूँ और प्रेरणा देता हूँ कि वे इस प्रकार के कठिन ग्रन्थों की हिंदी में व्याख्या करते हुए हिन्दी साहित्य को उपबृंहित करें और इस पवित्र कार्य से श्रेय और प्रेय को प्राप्त करें।

मेष सङ्क्रमण सप्तमी

वाराणसी

}

पट्टाभिराम शास्त्री

दो शब्द

करुणावरुणालय प्रातः स्मरणीय आराध्य गुरुचरणों की निर्व्याज करुणा के परिणामस्वरूप 'बालप्रिया' व्याख्या प्रिय छात्रों एवं पूज्य विद्वानों के कर कमलों में प्राप्त हो रही है यह अत्यन्त हर्ष का विषय है।

श्रीविश्वनाथ 'यायपञ्चानन भट्टाचार्य' निर्मित 'न्यायसिद्धातमुक्तावली' की जटिल शैली से अध्येतागण विमनस्क होकर घबराते हैं, किंतु घबरा कर उसके अध्ययन से वे विरत भी नहीं हो सकते, क्योंकि यह ग्रंथ, दशनशास्त्रों के मंदिर का प्रवेश द्वार है। इस प्रवेशद्वार पर स्वशिरोवनमन करना सभी प्रविविक्षुजनों के लिये अपरिहार्य है। इस बिकट परिस्थिति को ध्यान में रखकर मेरे आराध्य-गुरुचरणों ने अत्यंत कृपावत् होकर स्नेहपरिप्लुत आशीर्वाद के साथ मुझे आदेश दिया कि 'यायशास्त्र' के अध्ययन क्षेत्र में उपस्थित परिस्थिति की जटिल समस्या का शीघ्रातिशीघ्र समाधान का माग यही हो सकता है कि न्यायसिद्धातमुक्तावली पर एक ऐसी व्याख्या हिन्दी भाषा में लिखी जाय, जो सुविस्तृत हो और न्यायशास्त्रीय पद पदार्थों को अध्येताओं की बुद्धि में अच्छी तरह जमा सके। अतः इस लाकापकारक काय को तुम्हें ही करना है। मरा आशीर्वाद तुम्हारे साथ है, तुम इस काय को कर सकोगे मुझे विश्वास है।

पूज्य गुरुजी की अनुल्लघनीय आज्ञा पाकर और उनके आशीर्वाद का अवलम्बकर व्याख्या लिखने का काय मैंने प्रारम्भ कर दिया। मंगलवाद तक का व्याख्याग्रंथ पूज्य गुरुजी की दृष्टि से परिपूत हो ही पाया कि 'श्रेयासि बहुविघ्नानि' नियम के अनुसार मेरे दुर्दैव के मेघों का उमडना शुरू हो गया। ई० सन् १९७७ की मार्च ६ तारीख को मेरे पूज्यगुरुचरण ८० वष की अवस्था में अपने पार्थिव शरीर का त्याग कर ब्रह्मभाव को प्राप्त हो गये। अकस्मात् हुए व्रजपात से मैं आहत, होकर किंकृतव्यविमूढ हो गया, व्याख्या लिखने का काय भी अवरुद्ध हो गया, किंतु शतवर्षीय मेरे पूज्य पितृचरणों ने उस समय मुझे सात्त्वना देते हुए कहा कि सच्छिष्य वही है, जो गुरु की आज्ञा सभी परिस्थितियों में पालन कर उनकी इच्छा को पूरा करता है। 'प्रारम्भ्य चोत्तमगुणा न परित्यजति' यह उत्तम धीर प्रकृति का लक्षण है। अतः उनकी आज्ञा से जो काय कर रहे हों

उसे शीघ्र पूण करो, जिससे वे सन्तुष्ट होंगे। वे तो अमर हैं, उनका कीर्ति शरीर आज भी है और सबदा विद्यमान रहेगा। उनकी आज्ञा का बल पाकर मैंने पुन व्याख्यालेखन का कार्य आरम्भ किया, बराबर प्रतिदिन करता रहा और योगजस्रिकष पर लेखन चल ही रहा था कि मेरे शतवर्षीय पूज्य पितृचरण भी ई० सन् १९७७ की दिसम्बर २४ तारीख को सायं पांच बजे अपने पार्थिव शरीर का त्यागकर भगवन्नामोच्चारण करते हुए ही ब्रह्मभाव को प्राप्त हो गये। पार्थिव शरीरत्यागने के चार दिन पूर्व ही व्याख्या के कतिपय अंशों को उन्होंने सुन लिया था, यह मेरे लिये सन्तोष की बात थी। इस दूसरे वज्रपात से मैं बहुत ही आहत हुआ। सिर पर से छत्र उठ गया, निर्व्याजस्नेह और अहैतुकी कृपा से मुझे परिपुष्ट करने वाले दोनों गुरुजन कणधार अपनी आशीर्वाद की नौका में मुझे बैठकर स्वयं इस विनश्वर ससार से सदा के लिये चल बसे। पश्चात् उनकी आज्ञा और वात्सल्य ने उनकी कणधारता को स्वीकार कर मुझे पार पहुँचा ही दिया। मैं अपने दोनों गुरुजनों से कभी भी ऋण मुक्त हो ही नहीं सकता। उनके आशीर्वाद के बलपर ही व्याख्यालेखन समाप्त हुआ और चौखमा सुरभारती के सरक्षक बन्धुगणों की कायतत्परता एवं उत्साह तथा प्रेरणा से पुस्तक के आकार में यह व्याख्या आज पाठकों के कर कमलों में स्थान प्राप्त कर सकी। तदर्थ इन बन्धुओं को हार्दिक आशीर्वाद के साथ अनेकानेक धन्यवाद देना मैं अपना कर्तव्य समझ रहा हूँ। पुस्तक लेखन का काय केवल लेखक पर ही अवलम्बित नहीं हुआ करता, बल्कि उसके अगभूत अनेक कार्यों के सम्पादनाथ उसे अनेक सहायकों की भी आवश्यकता होती है। तदनुसार इस लेखन काय में प्रेसकापी, उसका सशोधन, अनेकवार प्रूफसशोधन, विषयसूची, चित्रपट, शुद्धि-पत्र, लेखश्रवण, यत्र तत्र परामर्श आदि अनेक काय आवश्यक रहते हैं। ग्रंथ सम्पादनाथ एक सम्पादक की भी आवश्यकता रहती है। तब एक ग्रंथ की निष्पत्ति हो पाती है।

इस ग्रंथ में विषयसूची, शुद्धिपत्र, और चित्रपट के निर्माण में मेरे प्रिय छात्र चि० सोमनाथ नेने रिसचस्कालर B H U, ने बड़े मनोयोग के साथ सहायता दी है, तदर्थ मैं हार्दिक आशीर्वाद के साथ उसके अम्युदय की कामना कर रहा हूँ। उसी तरह लेखश्रवण तथा यत्र तत्र परामर्श देने में आत्मीयता के साथ जिन्होंने सहायता दी है, वे हैं उदारचरित्र विद्वान् मेरे कनिष्ठ गुरुबन्धु पण्डितप्रवर श्रीकीर्त्यानिन्द झा, न्यायाचार्य, प्राध्यापक दशनविभाग काशी हिन्दु-

विश्वविद्यालय, तथा महाकवि रतिनाथ झा, रीडर, दशनविभाग, काशी हिन्दू-विश्वविद्यालय, एव मेरी छात्रा डॉ० कु० विमला कर्नाटक प्राध्यापिका आर्ट्स-कालेज, काशी हिन्दूविश्वविद्यालय इन सभी के अभ्युदय की कामना करता हुआ उन्हें अनेकानेक धन्यवाद देकर मैं अपना कृतव्य पालन कर रहा हूँ। उमी तरह प्रूफसशोधन, प्रेसकापी आदि कार्यों को तत्परता के साथ करने में मेरी कन्या कु० मीनामुसलगावकर एम ए और मेरी छात्रा कु० वाराणसी लड्डा, रिसचस्कालर काशी हिन्दूविश्वविद्यालय तथा मेरे भ्रातृपुत्र चि० श्यामराव एम ए बि लिब तथा चि० शेखर मुसलगावकर एम कॉम का महत्त्वपूर्ण सहयोग प्राप्त हुआ है, तदर्थ उन सभी पुत्रों एव कन्या और छात्रा के अभ्युदयाथ उन्हें अनेक आशीर्वाद दे रहा हूँ।

सागोपाग पुस्तक के सम्पादन में मेरे प्रिय छात्र डा० कमलनयन शर्मा न्याय, मीमांसा, व्याकरण आदि नानाशास्त्राचार्य, एम ए, पी एच डी, अस्थायी मीमांसा प्राध्यापक, काशी हिन्दूविश्वविद्यालय ने बड़े मनोयोग के साथ महत्त्वपूर्ण सहायता की है, तदर्थ उनके अभ्युदय की कामना करता हुआ उन्हें आशीर्वाद के सहित अनेक साधुवाद प्रदान कर रहा हूँ।

अन्त में प्रफवाहक, सीसङ्काक्षरयोजक आदि कमचारीगणों को भी जिनकी तत्परता से पुस्तक को मूल आकार प्राप्त हो सका है, उन्हें आशीर्वाद दे रहा हूँ।

शुभचिन्तक—
—गजाननशास्त्री

विवान करता है, इसलिये वह 'पुरुष परतन्त्र' है और दर्शनशास्त्र, वस्तु-स्वरूप का वर्णन करता है इसलिये वह 'वस्तुतन्त्र' है^१।

भारतीय दर्शन की व्यापक तथा उदार दृष्टि

भारतीय दर्शन की दृष्टि बहुत व्यापक और उदार है। भारतीय दर्शन की अनेकानेक शाखाएँ हैं और उनमें परस्पर भेद भी है, तथापि वे एक दूसरे के विचारों को समझने का प्रयास करती हैं, उनमें एक दूसरे के विचारों की उपेक्षा नहीं की गई है। सभी शाखाएँ परस्पर एक दूसरे के विचारों को समझने का प्रयास करती हैं और उनकी युक्तिपूर्वक उचित समीक्षा करती हैं तभी किसी ठोस सिद्धान्त पर पहुँच पाती हैं। इसी उदार मनोवृत्ति का यह परिणाम है कि भारतीयदर्शन में विचार-विमर्श के लिए एक विशेष पद्धति का निर्माण हुआ है। इस पद्धति के अनुसार प्रथमतः पूर्वपक्ष किया जाता है, पश्चात् उसका खण्डन, तब अन्त में सिद्धान्त किया जाता है। भारतीयदर्शन की प्रत्येक शाखा का समृद्ध होना, उक्त पद्धति का ही परिणाम है। भारत का प्रत्येक दर्शन, ज्ञान का एक एक भण्डार है। स्वयं भगवान् श्रीकृष्णचन्द्र ने अपनी व्यापक विभूतियों के वर्णन के प्रसंग में अध्यात्मविद्या (विचारशास्त्र या दर्शनशास्त्र) को अपना ही स्वरूप बताकर उसकी महत्ता (प्रौढता) का समर्थन किया है^२। मुण्डकोपनिषद् ने ब्रह्मविद्या को सर्वविद्याप्रतिष्ठा के रूप में बताया है^३। अथशास्त्र के प्रणेता कौटिल्य कहते हैं कि आन्वीक्षिकी विद्या, समस्त विद्याओं के लिए प्रकाशरूप दीपक है, तथा समस्त कर्मों के अनुष्ठान का साधनमाग है और सब धर्मों का आश्रय है^४। विचारशास्त्र की स्वतन्त्रता यहाँ जैसी अन्यत्र न कही थी और न है।

दर्शन और धर्म

भारत वष में दर्शन और धर्म का तथा तत्त्वज्ञान और जीवन का घनिष्ठ सम्बन्ध है। त्रिविध ताप से नितान्त तप्त हुई जनता की शान्ति के लिए,

१ 'शासनात् शासनात् शास्त्र शास्त्रमित्यभिधीयते ।

शासनं द्विविधं प्रोक्तं शास्त्रलक्षणवेदिभिः ।

शासनं भूतवस्त्वैकविषयं न क्रियापरमम् ।

२ अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम्—[गी० १०।३२]

३ स ब्रह्मविद्या सर्वविद्याप्रतिष्ठामथर्वीयं ज्येष्ठपुत्राय प्राह—[मु० उ० १।१]

४ प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम् ।

आश्रयः सर्वधर्माणां शस्त्रदान्वीक्षिकी मता ॥ [कौ० अ० १।२]

दु खमय ससार से आत्यन्तिक दु खनिवृत्ति के लिए ही भारतीय दशनशास्त्रों का आविर्भाव हुआ है। यह विचारशास्त्र (दशन शास्त्र) विद्वानों की कमनीय-कल्पनाका विलासमात्र नहीं है, अपितु उसका आधिपत्य इस व्यावहारिक सृष्टि पर है। भारत के बाहर अन्य देशों में दशनशास्त्र (विचारशास्त्र) और धर्म का पारस्परिक सम्बन्ध नहीं दिखाई देता, किन्तु भारतवर्ष में दशन और धर्मका सुदृढ सम्बन्ध सहज लक्षित होता है। दशन शास्त्रके द्वारा सुचिन्तित, सुविचारित व्यवहार ही धर्म है। भारत की दृष्टि में दशन और धर्म दो पथक नहीं हैं। दशनका व्यावहारिकरूप धर्म है, और धर्म का सैद्धान्तिकरूप दशन है। यही कारण है कि धर्म-विचारात्मक मीमांसा को षड्-दशनो में प्रमुख स्थान प्राप्त हुआ है। अतः दार्शनिक वही है जो धर्म का ज्ञाता हो और तदनु रूप आचारसम्पन्न हो, तथा धर्मका ज्ञाता और तदनुष्ठाता वही है जो दार्शनिक विद्वान हो।

भारतीय दर्शन दो भागोंमें विभक्त किये गये हैं—आस्तिक तथा नास्तिक। सांख्य-योग, न्याय-वैशेषिक, मीमांसा-वेदान्त, ये चार आस्तिक दशन हैं। इन्हें षड्दर्शन भी कहते हैं। आस्तिक दशनका अर्थ ईश्वरवादी दशन नहीं है। इन दर्शनोंमेंसे सभीने ईश्वरकी चर्चा नहीं की है। फिर भी इन्हें आस्तिक इसलिये कहा जाता है कि ये सभी वेदको प्रमाण मानते हैं। आस्तिकका अर्थ 'वेदानुयायी' तथा नास्तिक का अर्थ 'विदविरोधी' है, अथवा परलोकमें विश्वास रखनेवाले को 'आस्तिक' तथा परलोक नहीं माननेवाले को 'नास्तिक' कहते हैं। आस्तिक-नास्तिक की उक्त दो परिभाषाओं में से किसी में भी 'चार्वाकदर्शन' नहीं आता, इसलिये उसे 'नास्तिकदर्शन' कहा जाता है।

श्री विद्यानिवास भट्टाचार्य के पुत्र श्री विश्वनाथ पञ्चानन भट्टाचार्य के द्वारा विरचित कारिकावली (भाषापरिच्छेद) तथा उसपर उन्हींके द्वारा निर्मित न्यायसिद्धान्तमुक्तावली नामक व्याख्यात्मक ग्रन्थ प्रस्तुत किया जा रहा है। इस व्याख्या ग्रन्थ की रचना पुत्रतुल्य प्रिय अपने राजीव नामक शिष्य को न्याय-वैशेषिकदर्शनोंके सिद्धान्तोंका यथायज्ञान करानेके लिये उन्होंने की है। इस ग्रन्थपर संस्कृत शास्त्र के अनेक महापण्डितों ने अनेकानेक संस्कृतव्याख्याओं को लिखकर प्रस्तुत ग्रन्थ की प्रामाणिकता एवं श्रेष्ठता को स्पष्ट किया है।

न्यायदर्शन के प्रवक्तृ महर्षि गोतम ह, 'अक्षपाद' नामसे भी इनकी प्रसिद्धि है। अतः 'न्यायदर्शन' का दूसरा नाम 'अक्षपाद दर्शन' भी है। न्यायदर्शन के अध्ययनसे युक्तियुक्त विचार तथा आलोचना करने की शक्ति प्राप्त होती है। अतः

उक्तदशन को न्यायविद्या, तकशास्त्र, आन्वीक्षिकी' भी कहते हैं। उक्त दशन मे 'प्रमाण' का महत्व सर्वतोपरि होने से इस दशन को 'प्रमाणशास्त्र' भी कहते हैं।

उसीतरह 'वैशेषिक दर्शन' के प्रवतक महर्षि कणाद है। इनका दूसरा नाम 'उलूक' भी है। इसलिये वैशेषिक दशन को 'औलूक्यदशन' भी कहते हैं। इस दशनमे 'विशेष' सज्ञक पदार्थ की विशद विवेचना की गयी है, इस कारण इस दशन को 'वैशेषिकदशन' कहा जाने लगा। विशेषत पदार्थों की विवेचना की गयी है, इसलिए इस दशन को 'पदार्थ विज्ञानशास्त्र' भी कहने लगे। न्याय-वैशेषिक दोनों दशनों में बड़ी समानता है। दोनों का उद्देश्य मोक्षप्राप्ति कराना है। दोनोंके अनुसार समस्त दु खोका मूलकारण 'अज्ञान' है। इन दु खों की आत्यंतिक निवृत्ति ही मोक्ष है। दोनों दशन 'वस्तुवादी' दशन है। यह वस्तुवाद, अनुभव एव तकपर आधारित है। इतनी समानता रहनेपर भी उक्त दोनों दशनों मे दो मुख्य बातों को लेकर मतभेद लक्षित होता है। (१) न्याय दशनमे जहा चार प्रमाणों 'प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द-'का स्वीकार किया गया है, वहा वैशेषिक दशन मे दो प्रमाणों-'प्रत्यक्ष, अनुमान-का ही स्वीकार किया गया है। न्यायदशनोक्त उपमान और शब्द दो प्रमाणों को यह दशन अनुमान के ही अन्तर्गत मान लेता है।

(२) —न्यायदशन जहाँ 'सोलह पदार्थों के नाम गिनाता है, वहा वैशेषिक दशन केवल 'सात पदार्थों के नाम गिनाता है। वैशेषिकदशनने 'ज्ञेयत्व' और 'अभिधेयत्व' को ध्यानमे रखकर सप्त पदार्थोंका परिगणन किया है। वैशेषिक दशनने शब्दबोध्य पदार्थों को दो भागों मे विभक्त किया है (१) भावपदार्थ और (२) अभाव पदार्थ। जिस वस्तु की सत्ता (विद्यमानता) है, उसे भाव-पदार्थ कहते हैं और जिसकी सत्ता नहीं है उसे अभाव पदार्थ कहते हैं। यह

१ 'प्रत्यक्षागमाभ्यामीक्षितस्यान्वीक्षणमन्वीक्षा, तथा प्रवतत इत्यान्वीक्षिकी-न्यायविद्या न्यायशास्त्रम्।'—(वात्स्या १।१।१)

२ न्यायदशनके १६ पदार्थ—(१) प्रमाण, (२) प्रमेय, (३) सहाय, (४) प्रयोजन, (५) दृष्टान्त, (६) सिद्धान्त, (७) अवयव, (८) तक, (९) निणय, (१०) वाद, (११) जल्प, (१२) वितण्डा, (१३) हेतुभास, (१४) छल, (१५) जाति, (१६) निग्रह स्थान।

३ वैशेषिकदशनके ७ पदार्थ—(१) द्रव्य, (२) गुण, (३) कर्म, (४) सामान्य, (५) विशेष, (६) समवाय और (७) अभाव।

दशन भाव और अभाव दोनोंको वास्तविक समझता है। भाव पदार्थोंमें भी 'सत्ता' और 'वृत्ति' का अन्तर किया गया है। जो देश तथा कालमें वतमान रहे वह 'सत्ता' (*Existence*) है, और जिसका दैशिक (*Spatial*) या कालिक (*Temporal*) अस्तित्व नहीं है, वह 'वृत्ति' (*Subsistence*) है। द्रव्य गुण और कर्म ऐसे भाव पदार्थ (*Positive entities*) हैं, जिनकी 'सत्ता' कही जाती है। न्यायदर्शनके अनुसार द्वितीय पदार्थ 'प्रमेय' है। प्रमाणके द्वारा जो जाने जाते हैं, उन्हें 'प्रमेय' कहते हैं।

उक्त दोनों दर्शनोके पदार्थ विभाजनको देखनेपर किसका विभाजन उचित समझा जाय ? यह जिज्ञासा होना स्वाभाविक है। किन्तु दोनों दर्शनोके दृष्टिकोणों को समझनेपर जिज्ञासाका समाधान हो जाता है। दोनोंने विभिन्न अर्थोंमें 'पदार्थ' शब्दका प्रयोग किया है। वैशेषिकने सत्तापदार्थ (*Ontological categories*) की दृष्टिसे 'पदार्थ' शब्दका प्रयोग किया है। जो जो सत्ताएँ जगत में हैं, वे सब उक्त छह पदार्थों की ही किसी न किसी कोटि में आवेंगी। अतः वैशेषिक की दृष्टिसे छह प्रकारकी मूल सत्ताएँ—(*Fundamental entities*) षट् पदार्थ हैं, और न्यायदर्शनने 'पदार्थ' शब्दका प्रयोग, प्रमाणोंके द्वारा विवेच्य विषय (*Epistemological Categories*) की दृष्टि से किया है। यही न्याय और वैशेषिक के दृष्टिकोण में भिन्नता है। दोनोंकी पदार्थ नामावली तथा सख्यामें भेद रहते हुए भी परस्पर विरोध नहीं है। सामान्य, विशेष और समवाय ये भाव पदार्थ हैं तथापि सत्तावान नहीं हैं अर्थात् वे किसी द्रव्य, गुण, कर्म की तरह किसी देश विशेष तथा काल विशेष में नहीं रहते, इसलिये उनमें सत्ता (*Existence in Time & Space*) नहीं, केवल वृत्ति (*Being*) मात्र है। जगत के सम्बन्ध में न्यायदर्शन और वैशेषिकदर्शनके विचार समान हैं। न्यायदर्शन का तत्त्वविचार उसक प्रमाण विचार पर निर्भर है। न्यायदर्शन में उक्त चार प्रमाणों में प्रथम प्रमाण 'प्रत्यक्ष' है। इस पर भारतीयदाशनिकोंने बड़ा ही सूक्ष्म विचार किया है। 'उस अस्निग्ध अनुभवको 'प्रत्यक्ष' कहते हैं, जो इन्द्रियके सम्बन्धसे उत्पन्न होता है और यथाथ भी होता है'।^१ प्रत्यक्षके इस

१ (१) आत्मा, (२) शरीर, (३) इन्द्रिय, (४) अर्थ, (५) बुद्धि, (६) मन, (७) प्रवृत्ति, (८) दोष, (९) प्रेत्यभाव (पुनर्जन्म), (१०) फल, (११) दुःख और (१२) अपवर्ग ।

२ न्या सू १।१।४]

लक्षणको प्रायः सभी दार्शनिक स्वीकार करते हैं, तथापि कतिपय नैयायिक तथा वेदान्ती इसे स्वीकार नहीं करते। उनका कहना है कि इन्द्रियसम्बन्ध के बिना भी प्रत्यक्ष ज्ञान हो सकता है। ईश्वर को सभी विषयों का प्रत्यक्ष ज्ञान बिना इन्द्रियसम्बन्ध के ही होता है, क्योंकि ईश्वर को इन्द्रिया नहीं हैं। रञ्जु-संपत्ती प्रतीति में वास्तविक मप के साथ बाह्य इन्द्रियों का सम्बन्ध नहीं रहता, एव सुख दुःखादि मानसिक भावों का प्रत्यक्ष, बाह्य इन्द्रिय के सम्बन्ध के बिना ही हुआ करता है। इससे यह स्पष्ट है कि उक्त प्रत्यक्षलक्षण (इन्द्रिय-सम्बन्ध), प्रत्यक्ष ज्ञान के सभी भेदों का सामान्यलक्षण नहीं है। सभी प्रत्यक्षों का सामान्यलक्षण इन्द्रिय सम्बन्ध नहीं, बल्कि 'साक्षात् प्रतीति' है। किसी वस्तु का प्रत्यक्ष ज्ञान तब होता है जब उसका साक्षात्कार होता है, अर्थात् जब उस वस्तु का ज्ञान बिना किसी पुराने अनुभव या बिना किसी अनुमान के होता है। प्रत्यक्ष, लौकिक और अलौकिक दो प्रकारका हो सकता है। लौकिक प्रत्यक्ष भी बाह्य तथा मानस दो प्रकारका होता है। अर्थात् चाक्षुष, श्रोत्र, स्पर्शन, रासन, घ्राणज तथा मानस भेदमें लौकिक प्रत्यक्ष के छह प्रकार होते हैं। तथा सामान्य-लक्षण, ज्ञान लक्षण, और योगज भेदमें अलौकिक प्रत्यक्ष तीन प्रकारका होता है।

याय-वैशेषिक दर्शन के अनुसार छह ज्ञानेन्द्रियों में से पांच बाह्य और एक अन्तरिन्द्रिय है। घ्राण, जिह्वा, चक्षु, श्रोत्र और श्रोत्र इन पांच बाह्य ज्ञानेन्द्रियों के द्वारा क्रमशः गन्ध, रस, रंग, स्पर्श और शब्द का ज्ञान होता है। प्रत्येक इन्द्रिय उस भौतिक तत्त्व से निमित्त है, जिसका विशेष गुण वह जान सकती है। इस कारण ये इन्द्रिया भौतिक कहलाती हैं। 'मन' अन्तरिन्द्रिय है, इसके द्वारा आत्मा की इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख तथा दुःख का प्रत्यक्ष होता है। यह बाह्य इन्द्रियों की तरह भूतों से निमित्त नहीं है। लौकिक प्रत्यक्ष के बाह्य और मानस दो भेदों की तरह और भी दो भेद निर्विकल्पक तथा सविकल्पक नाम से किये गये हैं। इन दो भेदों का आधार प्रत्यक्ष का अविकल्पित और विवक्षित रूप है। इनके अतिरिक्त प्रत्यक्ष का एक प्रकार और है जिसे 'प्रत्यभिज्ञा' प्रयत्न कहते हैं। अलौकिक प्रत्यक्ष तो हमेशा निश्चित और स्पष्ट होने से सभी सविकल्पक होते हैं। निर्विकल्पक प्रत्यक्ष में किसी वस्तु के अस्तित्व मात्र का ज्ञान होता है, वह वस्तु क्या है, यह स्पष्ट ज्ञान नहीं हो पाता। इस प्रकार के अस्पष्ट प्रत्यक्ष को 'निर्विकल्पक प्रत्यक्ष' कहते हैं। और किसी वस्तु के स्पष्ट तथा निश्चित प्रत्यक्ष को सविकल्पक

प्रत्यक्ष कहते हैं। सविकल्पक प्रत्यक्षमे वस्तुके घर्मोंका स्पष्ट ज्ञान रहता है। निर्विकल्पक मे वस्तु के अस्तित्वमात्र का ज्ञान होता है, किंतु सविकल्पकमे यह वस्तु अमुरु है, यह स्पष्ट ज्ञान हो जाता है। निर्विकल्पक प्रत्यक्ष के हुए बिना सविकल्पक प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। वस्तु क्या है यह जाननेके लिये उसका अस्तित्व पहले जानना आवश्यक है।

प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्षमे 'प्रत्यभिज्ञा' की व्युत्पत्ति 'अभिज्ञाम प्रतिगता इति प्रत्यभिज्ञा' होती है। जिस वस्तु का पहिले साक्षात्कार हो चुका है, उसीका पुन प्रत्यक्ष होनेपर प्रत्यभिज्ञा (Recognition=पहिचान) होती है। साधारण प्रत्यक्ष, इन्द्रियजन्य होता है, किंतु प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष इन्द्रिय और पूर्व सस्कार दोनोंके योगसे उत्पन्न होता है। साधारण प्रत्यक्ष केवल वतमानावगाही होता है, किंतु प्रत्यभिज्ञा में वतमान और भूत (अतीत) दोनों का मिश्रण रहता है।

पूर्वोक्त अलौकिक प्रत्यक्ष के तीन प्रकार श्री गणेशोपाध्याय ने बताये हैं— सामान्यलक्षण, ज्ञानलक्षण और योगज। एक वस्तु का देखने से उसकी सजातीय वस्तुओका भी जहा ज्ञान होता है, वहा सामान्यलक्षण प्रत्यक्ष रहती है। एक वस्तु को देखकर तत्सजातीय वस्तुओका प्रत्यक्ष ज्ञान, 'सामान्यज्ञान' के बलपर होता है। यह सामान्यज्ञान, अलौकिक सन्निकषसे होता है। जैसे किसी एक मनुष्य या गाय आदि पशु को देखकर ससारके सभी मनुष्य और गो जातिका ज्ञान हो जाता है। यह मनुष्यजाति या गोजातिका ज्ञान, अलौकिक प्रत्यक्षके द्वारा होता है। अर्थात् मनुष्यव्यक्ति या गोव्यक्तिको देखकर उसे क्रमशः यह मनुष्य और यह गो है जानते हैं, तो यह स्वीकार करना ही पड़ता है कि हमें उसमे मनुष्यत्वका और गोत्वका (सामान्य=जातिका) भी प्रत्यक्ष अवश्य ही होता है। अन्यथा किसी मनुष्यव्यक्तिको देखकर या गो व्यक्तिको देखकर हम नहीं कह सकते कि यह मनुष्य है, और यह गो है। अर्थात् व्यक्तिके प्रत्यक्ष अनुभवके साथ ही उसके मनुष्यत्वका तथा गोत्वका भी प्रत्यक्ष अनुभव होता है। तभी हम ससारभर के मनुष्यत्वघमविशिष्ट या गोत्वघमविशिष्ट सभी व्यक्तियों को बिना किसीके बताये जान लेते हैं। सामान्यज्ञान के द्वारा ही इस प्रकारका प्रत्यक्ष होता है, इसलिए इसे 'सामान्यलक्षणप्रत्यक्ष' कहते हैं। ज्ञानलक्षणअलौकिकप्रत्यक्ष तब होता है, जब विभिन्न इन्द्रियों द्वारा होनेवाले ज्ञान, आपस में मिलकर एक हो जाते हैं, अर्थात् एक इन्द्रिय, दूसरी इन्द्रियके ज्ञान का भी जब अनुभव करती है। जैसे नीबू को देखते ही कहा जाता है कि यह खट्टा है, किन्तु खट्टेपन का

ज्ञान तो रसनेन्द्रियसे होता है, चक्षुरिन्द्रियसे नहीं, तथापि नीबूके देखते ही अर्थात् चक्षुरिन्द्रियसे ही जो उसके खट्टपनका ज्ञान हो रहा है वह अलौकिक सन्निकष के लपर हो रहा है। अतीतकालमें अनेक बार नीबूको देखा है और चूसा भी है। अतः दोनों इन्द्रियोके भिन्न-भिन्न विषय होते हुए भी उनमें एक सम्बन्ध स्थापित हो गया है। अतएव नीबू का देखते ही उसके खट्टपनका अनुभव भी साथ-साथ हो जाता है। खटाईका वर्तमान अनुभव, खटाईके अतीत ज्ञानपर आधारित है। इसलिये इसे 'ज्ञानलक्षण' प्रत्यक्ष कहते हैं। इसके अनुसार एक इन्द्रिय, दूसरी इन्द्रियके ज्ञानका अनुभव करती है, जो साधारणतया संभव नहीं है यही इसकी अलौकिकता है।

अलौकिक प्रत्यक्षका तीसरा प्रकार 'योगज' है। इस योगज प्रत्यक्षके द्वारा भूतकालीन, भविष्यकालीन, गूढ तथा सूक्ष्म सभी प्रकार की वस्तुओं का प्रत्यक्ष होता है। साधारण लोगों की इन्द्रियशक्ति सीमित होती है। उस सीमित शक्तिसे वे लोग सार्वकालिक और गूढ, सूक्ष्म वस्तुओं का प्रत्यक्ष नहीं कर पाते। सार्वकालिक, गूढ गूढतर, सूक्ष्म सूक्ष्मतर वस्तुओंका प्रत्यक्ष, योगसाधनासिद्ध सहजप्राप्त अलौकिकशक्तिसम्पन्न व्यक्तियोंको ही हो पाता है। जिन व्यक्तियों को अविनाशिनी योगजशक्ति प्राप्त रहती है, उन व्यक्तियोंको 'युक्तयोगी' कहते हैं, और जिन्होंने योग में आशिक सिद्धि प्राप्त की है, उन्हें 'युक्तायोगी' कहते हैं। युक्तायोगी व्यक्ति को योगज शक्ति सहज प्राप्त नहीं रहती, किन्तु उसे उस शक्तिकी प्राप्तिके लिए कुछ ध्यान, धारणा करनी पड़ती है।

न्यायदर्शन में उक्त सामान्यलक्षण तथा ज्ञानलक्षण अलौकिक प्रत्यक्ष को वेदान्ती नहीं मानते। वे शास्त्रसम्मत केवल योगजप्रत्यक्ष का ही मानते हैं।^१ इस प्रकार लौकिक तथा अलौकिक भेदसे प्रत्यक्ष प्रमाण के दो भेद बताये गये हैं। अन्य सभी प्रमाण इस प्रत्यक्षप्रमाण के आधारपर ही आश्रित रहते हैं।

इन प्रमाणोंके द्वारा ही 'प्रमेय' का सम्यक् ज्ञान हो पाता है, और प्रमेय के सम्यक् (यथार्थ) ज्ञान होनेपर ही मुक्तिका लाभ होता है। अतः याय-वैशेषिक दर्शनका आग्रह है कि ससारी मानवको प्रमाणोंका ज्ञान प्राप्त करके उनके द्वारा प्रमेयका ठीक-ठीक ज्ञान अवश्य प्राप्त करना चाहिये।

गजाननशास्त्री मुसलगावकर

॥ व्याख्याप्रयोजनम् ॥

येन न्यायनये न पण्डितनृपाद् राजेश्वरद्राविडात्
स्वाध्यायावसर प्रयत्नशतकेनाप्यापि दुर्देवत ।
अशेनापि तदीयपाठनकला तेनाप्युपेता भवे-
दित्यालोच्य मयाऽवधानसहितेनेय कृतिस्तन्यते ॥

श्रीमद्गुरोमुखाम्भोजाग्निगता तत्त्वदीधितिम् ।
आत्मन्याधाय सुधिया पुरो न्यस्यामि वो मुदे ॥
अनेन मम यत्नेन प्रीयन्ते यदि पण्डिता ।
तदाह कृतकृत्य स्या श्रमस्य फलवत्तया ॥

विद्वच्चरणावनतो
गजाननशास्त्रि-मुसलगाँवकर

विषयानुक्रमणिका

(प्रत्यक्षखण्डे पदार्थसामान्यनिरूपण नाम प्रथम प्रकरणम्)

विषया	पृष्ठम्	विषया	पृष्ठम्
मगलाचरणम्	२	विशेषनिरूपणम्	५२
(कारिकावली) मगलाचरणम्	३	समवायनिरूपणम्	५५
मगलवाद	८	अभावनिरूपणम्	६०
ईश्वरान्तित्ववाद	२८	साधर्म्यं वैधर्म्यम्	६८
पदार्थविभाग	२१	साधर्म्यनिरूपणम्	७०
शक्तिसादृश्य पूर्वपक्ष	२३	प्रासंगिककारणत्वनिरूपणम्	८४
तत्त्वण्डनम्	२४	अन्यथासिद्धनिरूपणम्	९२
द्रव्यविभाग	२७	द्रव्यस्य गुणकर्मणाश्चसाधर्म्यम्	१०२
द्रव्यत्व जाति सिद्धि	२८	नित्यद्रव्यभिन्नानां साधर्म्यम्	१०३
तमसो द्रव्यत्वे पूर्वपक्ष	३४	क्षित्यादिचतुष्टयमन साधर्म्यम्	१०५
तत्त्वण्डनम्	३६	पञ्चद्रव्यसाधर्म्यनिरूपणम्	१०६
गुणविभाग	३९	कालखात्मदिशा साधर्म्यम्	१०८
कर्मविभाग	४०	पृथिव्यादिचतुष्टयसाधर्म्यम्	१०८
सामान्यम्	४१	आकाशात्मसाधर्म्यनिरूपणम्	११२
लक्षणदोषा	४२	क्षित्यादित्रिकद्रव्यसाधर्म्यनिरूपणम्	११६
जातिबाधका	४५	भूतात्मनो साधर्म्यनिरूपणम्	१२४
सत्ताजातिसाधनम्	५०	वधर्म्यनिरूपणम्	१२४
जाते परापरभेदौ	५०	सामान्यतो द्रव्यगुणकथनम्	१२६

(प्रत्यक्षखण्डे द्रव्यनिरूपण नाम द्वितीय प्रकरणम्)

पृथिवीत्व जातिसिद्धि	१२६	परमाणुत्वसाधनम्	१५२
पाषाणे गन्धसिद्धि	१३२	पृथिवीविभागनिरूपणम्	१५८
पृथिवीविभाग	१४२	शरीरत्वनिरूपणम्	१५६
परमाणुपुरुजवादिपूर्वपक्ष	१४४	पार्थिवेन्द्रियनिरूपणम्	१७१
अवयवसिद्धि	१४७	पार्थिवविषयनिरूपणम्	१७५

विषया	पृष्ठम्	विषया	पृष्ठम्
जलत्वजातिसिद्धि	१७७	कालनिरूपणम्	२३३
जलविशेषगुणनिरूपणम्	१८३	कालोपाधिनिरूपणम्	२३७
जलीयेन्द्रियविषयनिरूपणम्	१९१	दिक् प्रमाणनिरूपणम्	२४५
जलीय इन्द्रियनिरूपणम्	१९३	प्राच्यादि व्यवहारे युक्ति	२४७
जलीय विषयनिरूपणम्	१९४	आत्मनिरूपणम्	२४९
तेजोलक्षणम्	१९६	शरीरात्मवाद खण्डनम्	२५६
तजस शरीरनिरूपणम्	१९९	चार्वाकमतनिरूपणम्	२६१
तैजसेन्द्रियनिरूपणम्	२०२	इन्द्रियात्मवाद खण्डनम्	२६३
तैजस विषयनिरूपणम्	२०६	मनसआत्मत्व खण्डनम्	२६७
सुवणस्य तैजसत्वसाधनम्	२०९	क्षणिकविज्ञानात्मवाद	२६९
वायुलक्षणनिरूपणम्	२१२	क्षणिक शरीरात्मवाद	२८३
वायुविभागनिरूपणम्	२१५	बौद्धपरिचय	२८५
वायवीयेन्द्रियनिरूपणम्	२१६	नित्यविज्ञानात्मवाद खण्डनम्	२८८
वायवीयविषयनिरूपणम्	२१७	सारथमतखण्डनम्	३०७
आकाशसाधनम्	२१९	आत्मप्रमाणनिरूपणम्	३२६
आकाशेन्द्रियनिरूपणम्	२३०	आत्मस्वरूपकथनम्	३३०

अथ प्रत्यक्षखण्डे बुद्धिनिरूपण नाम तृतीय प्रकरणम्

अनुभूतिचातुर्विध्यम्	३३२	इन्द्रियलक्षणम्	३६६
अत्र चार्वाकादिमतभेदा	३३४	इन्द्रियलक्षणपरीक्षणम्	३७२
प्रत्यक्षप्रमाणलक्षणम्	३३४	सन्निकषविभाग	३७७
अनुमित्यादिलक्षणम्	३३८	विशेषणतासन्निकर्षनिरूपणम्	३८५
प्रत्यक्षविभागनिरूपणम्	३४४	योगयानुपलब्धिनिरूपणम्	३९१
प्रत्यक्षविषयकथनम्	३४५	सामान्यलक्षणानिरूपणम्	३९८
स्वप्ननोयोगज्ञानहेतुत्वम्	३५४	ज्ञानलक्षणासन्निकर्षनिरूपणम्	४०७
मनोप्राज्ञविषयनिरूपणम्	३६१	योगजसन्निकर्षनिरूपणम्	४१३
निर्विकल्पकज्ञाननिरूपणम्	३६२		

न्यायसिद्धान्तमुक्तावली

भाषापरिच्छेदापराभिधा च कारिकावली

बालप्रियाव्याख्योपेता

(मङ्गलाचरणम्)

● (मुक्ता०) चूडामणीकृतविधुर्वलयीकृतवासुकि ।

भवो भवतु भव्याय लीलाताण्डवपण्डित ॥ १ ॥

● (बा० प्रि०) (ताण्डवनृत के समय) जिसने शिरोभूषणमणि के स्थान में चन्द्रमा को धारण किया और ककण के स्थान में 'वासुकि' सप को धारण किया, ताण्डवनृत करने में कुशल (ऐसे वे) शिवजी (सबके) कल्याण के लिए हो अर्थात् सब का कल्याण करे ।

उक्त मङ्गलाचरण के द्वारा ताण्डवनृत करनेवाले शिवजी की प्रार्थना से यह ध्वनित हो रहा है कि नृत नृत्य आदि का समय आनन्दजनक होता है, उस समय अभीष्ट फल की प्राप्ति होना सम्भव है, यह विचार कर श्री विश्वनाथ-पचानन भट्टाचार्य ने अपने क्रियमाण ग्रन्थ (मुक्तावलि) की निर्विघ्नतया शीघ्र समाप्ति हो जाय, इस अभीष्ट फल के प्राप्त्यर्थ उन्हीं शिवजी की प्रार्थना की है ।

शका—उपर्युक्त मङ्गलाचरण के श्लोक (पद्य) में कुछ विद्वान् 'समाप्त-पुनरात्तत्त्व' नामक दोष प्रदर्शित करते हैं ।

उनका यह कहना है—'समाप्तपुनरादानात् समाप्तपुनरात्तत्वा' इस लक्षण से जिस प्रकार 'उदयति चन्द्र कुमुदबन्धु' में 'चन्द्र उदयति' इस प्रकार चन्द्र का 'उदयति' क्रिया के साथ अवयव हो जाने से शांत आकाशावाले 'चन्द्र' इस विशेष्यवाचक पद का 'कुमुदबन्धु' इस विशेषण के द्वारा पुन अनुसन्धान करने उचित नहीं है । अर्थात् निराकाक्ष हुए 'चन्द्र' पद में पुनः 'कुमुदबन्धु' विशेषण जोड़ना अनुचित (व्यर्थ) है । यही 'समाप्तपुनरात्तत्त्व' दोष इसी दोष को अन्य शब्दों में इस प्रकार भी कहा जाता है—'क्रि

शान्ताकाक्षस्य विशेष्यवाचकपदस्य 'पुनरात्तत्त्वम्' । निदिष्ट उदाहरण के ह्तरान्वयात् पुनरनुसन्धान समाप्त-
 भवतु भव्याय' इस प्रकार अन्वय करने की मंगलाचरण के श्लोक में 'भवो
 हो जाती है, तब पुन 'लीलाताण्डवपण्डित' विशेषण देना उचित नहीं है,
 क्योंकि 'भव' के साथ इस विशेषण (लीलाताण्डवपण्डित) को अन्वित करने पर
 (जोड़ने पर) 'भव' के स्मरण करने की पुन आवृत्ति होती है—यही 'समाप्त-
 पुनरात्तत्त्व' दोष है । अत 'लीलाताण्डवपण्डित' यह विशेषण देना चाहिये

समाधान—चन्द्रमा को शिरोभूषण क्यों बनाया ? और आसुका सप
 को कर-ककण बनाया ? यह आकाक्षा होती है । और काय की सिद्धि निराकाक्ष
 होने पर ही होती है, इसलिये 'लीलाताण्डवपण्डित' यह विशेषण देना उचित
 ही है, अनुचित नहीं । क्योंकि नत्त-नत्य आदि में आभूषणादि की ही तो शोभा
 है । अथवा—'लीलाताण्डवपण्डित' पद, यहाँ पर विशेष्य है, विशेषण नहीं ।
 अत 'समाप्तपुनरात्तत्त्व' नामका काव्यदोष उक्त श्लोक में नहीं है ॥ १ ॥

● निजनिर्मितकारिकावलीमतिसङ्क्षिप्तचिरन्तनोक्तिभिः ।
 विशदीकरवाणि कौतुकाश्रनु राजीवदयावशब्द ॥२॥
 सद्रव्या गुणगुम्फिता सुकृतिना सत्कर्मणा ज्ञापिका
 सत्सामान्यविशेषनित्यमिलिताभावप्रकर्षोज्ज्वला ।
 विष्णोर्वक्षसि विश्वनाथकृतिना सिद्धान्तमुक्तावली
 विन्यस्ता मनसो मुद वितनुता सद्युक्तिरेषा चिरम् ॥३॥

मैं (विश्वनाथ पञ्चानन भट्टाचार्य) राजीवनामक शिष्य पर दयावशगत होने
 के कारण' गोतम कणादादि प्राचीन महर्षि-ग्रन्थकारों के अत्यन्त सक्षिप्त वचनों
 को लेकर स्वयं रची हुई कारिकावली अर्थात् भाषापरिच्छेद नामक ग्रन्थ के अथ
 को अत्यन्त उत्साह से सुस्पष्ट करता हूँ ॥ २ ॥

मैंने (विश्वनाथ पञ्चानन भट्टाचार्य नाम के चतुर विद्वान ने) सिद्धान्त
 मुक्तावली नामक व्याख्या ग्रन्थ बड़ा ही युक्तियुक्त निर्माण किया है, और उसे

१—राजीव नामक शिष्य ने शुश्रूषा तथा श्रद्धा, भक्ति, विनय आदि अपने
 सदगुणों से गुरु का इतना प्रसन्न किया था जिससे उनका चित्त दयाद्व हो उठा
 और वे दया के अधीन हो गये । सेवा से वशीभूत हुए गुरु शास्त्ररहस्य को
 अतिशीघ्र शिष्य के हृदय में उतार देने हैं । इसीलिए कहा गया है—'गुरु
 शुश्रूषया विद्या' । शुश्रूषा (सेवा) से बढ़कर अन्य कोई उपाय नहीं है ।

(मुक्तावली को) भगवान् विष्णु के वक्षस्थल पर अपण^१ किया है (पहनाया है) यह ग्रन्थ विद्वानो के चित्त को सदा प्रसन्न करता रहे । मुक्तावली ग्रन्थ की मुक्तावली (मोतियों की माला) से उपमा दे रहे हैं । इस ग्रन्थ में नौ द्रव्य, चौबीस गुण, उत्क्षेपणादि पाँच कम, सामान्य विशेष, समवाय तथा प्रागभाव आदि अभाव कहे गये हैं । मुक्तामाला (मोतियों की माला) भी द्रव्यसाध्या (द्रव्य होने से मिलती है), गुणो से (सूत्र से) ग्रथित (गुम्फित) रहती है, उस माला को धारण करनेवाले (पहननेवाले) के भाग्य और सत्कर्म को सूचित करती है, सुन्दर जाति के मोतियों की वह (माला) होती है, महत्त्व-निमलत्व (बड़े छोटे व डजले दाने) आदि से निरन्तर युक्त रहती है, और तेज के अभाव (अ धकार) में दीपक के समान पदार्थों को प्रकाशित करती है ॥ ३ ॥

(कारिकावली)

मङ्गलाचरणम्

❁ नूतनजलधररुचये गोपवधूटीदुकूलचौराय ।
तस्मै कृष्णाय नमः संसारमहीरुहस्य बीजाय ॥ १ ॥

अन्वय — नूतनजलधररुचये गोपवधूटीदुकूलचौराय संसारमहीरुहस्य बीजाय तस्मै कृष्णाय नमः ।

● नूतनजलधररुचये०—नूतनआसौ जलधरो मेघो नूतनजलधर, नूतनजलधरस्य रुचिरिव रुचिर्यस्य स नूतनजलधररुचि तस्मै । जिस प्रकार सजल मेघ वृष्टि प्रदान कर जनसमूह को प्रसन्न कर देता है, उसी प्रकार भगवान् श्रीकृष्ण भी अपने भक्तजनो की अभिलाषा को पूरा कर उन्हें आनन्द प्रदान करें ।

(१) गोपवधूटीदुकूलचौराय०—गा पान्तीति गोप, गोपाना वधूत्व, गोपवधूटीना दुकूलानि गोपवधूटीदुकूलानि, चोरयति य स चौर, गोपवधूटी-दुकूलाना चौर, तस्मै गोपवधूटीदुकूलचौराय । गौओ का पालन करनेवाले ग्वालो की स्त्रियो के वस्त्रो को चुरानेवाले भगवान् श्रीकृष्ण ने जिस प्रकार

१—“यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् । यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदपणम्” इस गीतावचन के अनुसार मुक्तावली के तुल्य अपने रुचित अर्थ को भागवदपण किया गया है ।

गालबालाओ के वस्त्रों का अपहरण किया उसी प्रकार मेरे मिथ्याज्ञान का भी अपहरण वे करें ।

(२) अथवा—गा इन्द्रियाणि पान्तीति गोपा जीवात्मान तेषा वधूढ्य दु खजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानि, ता एव दुकूलानि मोक्षावस्थाऽऽच्छादकत्वात्, तेषा चौर स्वसहित-यावत् तत्त्वविषयकश्रवण मनन निदिध्यासनद्वारा नाशक तस्मै । इन्द्रियो के पालक जो जीवात्मा, उनके दु खजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानस्वरूप वस्त्रो (मोक्षावरणो) को चुरानेवाले अथवा अपना श्रवण-मनन निदिध्यासन कराते हुए दु खजन्मप्रवृत्ति आदि का नाश करनेवाले ।

(३) अथवा—गा पृथ्वी पातीति गोपो युधिष्ठिर, तस्य वधूटी द्रौपदी, तस्याः दुकूलानि एकोनसहस्र (९९९) वस्त्राणि तेभ्य (तदथ), चौर अदृश्यतया सभाया स्थितः, तस्मै ।

अथवा चौराय चौलाय वधयित्रे ।

धमराज युधिष्ठिर की पत्नी द्रौपदी को नौ सौ निन्यानवे वस्त्र वितरण करने के निमित्त सभा में अदृश्य होकर स्थित रहनेवाले ।

(४) अथवा—‘गोपवधूटीदुकूलचौराय’—गाम पातीति गोप मन, तस्य वधूटी स्त्री जो बुद्धि, तस्या दुकूलानि भजानादिवस्त्राणि, तेषा चौराय । संसारमहीरुहस्य बीजाय—ससार जन्मस्थितिलयशील जगत स एव महीरुह वृक्ष तस्य बीजाय निमित्तकारणाय ।

जो समस्त ससार का उत्पादक और सरक्षक है उसे मेरे मनोरथों को पूर्ण करने में कौनसी कठिनाई होगी ।

तस्मै—‘तत्’ पद की शक्ति बुद्धिस्थ प्रकारावच्छिन्न में है । यहाँ पर बुद्धिस्थ-प्रकार ‘इष्टसिद्धिप्रदातृत्व’ है । अत इष्टसिद्धिप्रदातृत्व गुण से विशिष्ट, ‘कृष्णाय’ भगवान कृष्ण को ‘नम’ मेरा प्रणाम है ।

कृष्ण —कषति सबदैव आनन्दस्वरूप होने से अपने आश्रितों के सकल दुःखों का जो उन्मूलन करता है । ‘कृषिभूवाचक’ शब्दो णश्च निवृत्तिवाचक । कृष्ण स्तद्भावयोगाच्चेति कृष्णशब्दस्य व्युत्पत्ति ।

नवीन मेघ की कान्ति के तुल्य कातिसम्पन्न, गोपाङ्गनाओं के वस्त्रों का अपहरण करनेवाले और ससाररूपी वन के निमित्त कारण, विश्वप्रसिद्ध उस भगवान श्रीकृष्णचन्द्र को मैं प्रणाम करता हूँ ॥ १ ॥

मन की स्त्री जो बुद्धि उसके जो अज्ञानादि वस्त्र, उनके चुरानेवाले अर्थात् अज्ञान को दूर करनेवाले । इस विशेषण से यह सिद्ध होता है कि 'नग्न स्नान धमशास्त्र में निषिद्ध है' इस कारण उनके वस्त्र चुराकर भगवान ने उनको जैसे शिक्षा दी, तद्वत् मेरे दोषो को दूर कर मेरे मनको प्रेरणाद्वारा वही भगवान श्रीकृष्ण शिक्षा दें, यह ध्वनित होता है ।

● विघ्नविघाताय' कृत मङ्गल शिष्यशिक्षायै निबध्नाति-नूतनेत्यादि ।

● (बा० प्रि०) कर्तव्य ग्रंथ^२ की निर्विघ्न समाप्ति के लिए मंगल^३ किया जाता है । किन्तु ग्रन्थारम्भ में मंगल लिखने का प्रयोजन शिष्यों को शिक्षा देना ही है । उसी उद्देश्य से 'नूतन' इत्यादि श्लोक मंगल के रूप में लिखा गया है ।

१—'विघाताय' पद में 'वि + घात' दो अक्ष हैं । पहिला उपसर्ग है और दूसरा प्रातिपदिक ह । दूसरे पद (प्रातिपदिक) की स्वायवाचकता समस्त शास्त्र-कारों के मत से निश्चित है, किन्तु उपसर्ग में कुछ लोग वाचकता और कुछ लोग द्योतकता मानते हैं । द्योतकतावादी के पक्ष में तो कोई दोष नहीं है, लेकिन वाचकतावादी के पक्ष में 'घात' प्रातिपदिक का अर्थ ही उत्पत्तिवाले पदार्थ का अभाव होने से 'वि' पदव्यर्थ हो जाता है, तथापि शास्त्रकारों का यह सकेत है कि जहाँ विशिष्टवाचक पद के समीप विशेषणवाचक पद होता है, वहाँ विशिष्टवाचक पद में विशेष्यमात्र की वाचकता होती है । जैसे 'सकीचकै-मरुतपूरन्ध्रै' महाकवि कालिदास के इस श्लोक में 'कीचका वेणवस्ते स्युर्ये स्व-नन्त्यनिलोद्धता' इस अमरकोष के अनुसार जो वायु से पूण होकर शब्द करने वाले बाँस होते हैं, उन्हीं को 'कीचक' कहते हैं । तब मारुतपूर्णरन्ध्रत्व को कीचक का विशेषण बनाकर रखना व्यर्थ हुआ । इस पर समाधान यह दिया जाता है कि यहाँ पर विशिष्टवाचक पद को विशेष्यमात्र का वाचक समझना चाहिये । अर्थात् 'कीचक' पद का केवल बाँस अर्थ करना और 'मारुतपूर्णरन्ध्रै' पद का 'पवन से भर कर शब्द करनेवाले' ऐसा अर्थ करना चाहिये । ऐसा करने से विशेषण देना व्यर्थ नहीं होगा । उसी प्रकार प्रस्तुत में भी केवल 'घात' पद का अर्थ 'अभाव' माना है, और 'वि'—इस विशेषण के लगाने से 'उत्पत्तिवाले का अभाव' यह अर्थ होता है । अतः वाचक पक्ष में भी कोई दोष नहीं होगा ।

२—इस मुक्तावली ग्रन्थ की तीन प्रकार (उद्देश, लक्षण, परीक्षा) से प्रवृत्ति हुई है । नाममात्र से वस्तु का जो कथन है, वह (१) उद्देश है । जैसे

द्रव्य, गुण, कम, सामान्य विशेष, समवाय तथा अभाव । जिस वस्तु का जो असाधारण (मुख्य) धर्म रहता है, वही उस वस्तु का (२) लक्षण कहा जाता है, जैसे—गन्ध गुण केवल पृथिवी का ही है अर्थात् पृथ्वी का असाधारण धर्म है, इसलिये ‘गन्धवत्त्व’ (गन्ध का होना) ही पृथ्वी का लक्षण समझा जाता है । जिस वस्तु का लक्षण किया गया है, वह लक्षण उस वस्तु में सम्भव भी है या नहीं, इस विचार को (३) ‘परीक्षा’ कहते हैं । जैसे—‘पृथ्वी, जलादि इतर पदार्थों से भेदवाली (भिन्न) है, गन्धवाली (गन्धविशिष्ट = युक्त) होने से’ । जो जो वस्तु, जलादि पदार्थों से भेद करा देनेवाली नहीं है, वह वह गन्धवाली भी नहीं है, जैसे—जलादि वस्तु । यही शास्त्र की त्रिविध प्रवृत्ति है । इसके बिना किसी भी शास्त्र की प्रवृत्ति नहीं हो सकती । —

बुद्धिमान् पुरुषों की शास्त्र में प्रवृत्ति, उसके अनुबन्धों को जाने बिना नहीं हो सकती । वे अनुबन्ध चार होते हैं । जैसे—(१) अभिधेय (विषय), (२) प्रयोजन, (३) अधिकारी, (४) सम्बन्ध । शास्त्र के सम्बन्ध तथा प्रयोजन को जानकर ही उसके श्रवण करने में श्रोता प्रवृत्त होता है । इस कारण शास्त्र के प्रारम्भ में विषयादि अनुबन्धों को अवश्य बताना चाहिये । अनुबन्धत्व नाम—‘यथाप्रवृत्ति-प्रयोजकज्ञानविषयत्वम् ।’ अतः —‘अनुबन्ध’ शब्द की व्युत्पत्ति इस प्रकार है — ‘पुरुषमनुबन्धनाति स्वज्ञानेन प्रेरयति—इति अनुबन्ध ।

(१) अभिधेय—‘शास्त्रजप्रमानिवर्त्याऽज्ञानगोचरोऽभिधेयः’ । जिस शास्त्र जन्य प्रमाज्ञान से निवृत्त होने योग्य अज्ञान का जो पदार्थ विषय होता है वही पदार्थ, उस शास्त्र का अभिधेय (विषय) समझा जाता है । जैसे—‘न्यायसिद्धान्तमुक्तावली’ के अध्ययन से पूर्व द्रव्यादि पदार्थों का अज्ञान रहता है, वह अज्ञान उस ‘न्यायसिद्धान्तमुक्तावली’ के अध्ययनजनित यथातत्त्वज्ञान से निवृत्त हो जाता है, अतः द्रव्यादिपदार्थ, इस ‘न्यायसिद्धान्तमुक्तावली’ के अभिधेय (विषय) हैं ।

(२) प्रयोजन—‘यमथमधिकृत्य प्रवर्तते तत् प्रयोजनम् ।’ मनुष्य जिस पदार्थ की प्राप्ति के उद्देश से उसके साधन (सम्पादन) में प्रवृत्त होता है, उसे प्रयोजन कहते हैं ।

(३) अधिकारी—‘द्विविधः प्रयोजन-प्राप्तिकामोऽधिकारी’ मुख्य अथवा गौण किसी भी प्रकार के प्रयोजन की कामनावाला पुरुष इसका अधिकारी होता है ।

(४) सम्बन्ध—सम्बन्धस्त्वनैकविधः—यथा अभिधेयशास्त्रयोः प्रति पक्षे प्रतिपादकभावः सम्बन्धः । पदाथतत्त्वज्ञानशास्त्रयोजनजनकभावः सम्बन्धः

नि श्रेयस शास्त्रयो प्रयोज्य प्रयोजकभाव सम्बन्ध । तथा नि श्रेयस पदाथतत्त्व ज्ञानयो प्रयोज्य प्रयोजकभाव सम्बन्ध । द्रव्यादिपदाथ तत्त्वज्ञानयो विषय - विषयिभाव सम्बन्ध । नि श्रेयसाधिकारिणो प्राप्य प्रापकभाव सम्बन्ध । अधिकारि विचारयो कतृ कतव्यभाव सम्बन्ध ।

सम्बन्ध अनेक प्रकार के हैं । जैसे—अभिधेय और शास्त्र का प्रतिपाद्य-प्रतिपादक भाव सम्बन्ध है । यहा द्रव्यादि अभिधेय प्रतिपाद्य है और मुक्तावली प्रतिपादिका है । पदाथतत्त्वज्ञान तथा ग्रन्थ का जन्य-जनकभाव सम्बन्ध है । यहा पर पदाथतत्त्वज्ञान जन्य है और यह ग्रन्थ उसका जनक है । नि श्रेयस और शास्त्र का प्रयोज्य प्रयोजकभाव सम्बन्ध है, यहाँ पर नि श्रेयस प्रयोज्य है और यह ग्रन्थ उसका प्रयोजक है । नि श्रेयस और पदाथ तत्त्वज्ञान का प्रयोज्य प्रयोजकभाव सम्बन्ध है । यहा पर नि श्रेयस प्रयोज्य है और पदाथ तत्त्वज्ञान उसका प्रयोजक है । द्रव्यादिपदाथ तथा तत्त्वज्ञान का विषय-विषयिभाव सम्बन्ध है । यहाँ पर द्रव्यादिपदाथ विषय है और तत्त्वज्ञान विषयी है । नि श्रेयसरूप फल तथा अधिकारी का प्राप्य प्रापकभाव सम्बन्ध है । फल प्राप्य है और अधिकारी प्रापक है । अधिकारी और विचार का कतृ कतव्यभाव सम्बन्ध है । अधिकारी कर्ता है और विचार कतव्य है । इस प्रकार अनुबन्ध चतुष्टय का निरूपण किया गया ।

३—किसी भी काय के आरम्भ मे मगल अवश्य करना चाहिए—यह सिद्धान्त केवल नैयायिको का ही नहीं, अपितु व्याकरण महाभाष्यकार आदि का भी है । महाभाष्यकार कहते हैं—‘मगलादीनि मगलमध्यानि मगलान्तानि च शास्त्राणि प्रथन्ते, वीरपुरुषाण्यायुष्मत्पुरुषाण्यधेतारश्च बुद्धियुक्ता यथा स्युरिति’ ग्रन्थ के आदि, मध्य तथा अन्त में मगल अवश्य करना चाहिए । मगल करने से रचे हुए शास्त्रो का (ग्रन्थो का) प्रसार प्रचार होता है । उन ग्रन्थो को पढ़नेवाले लोग वीरता से पूण तथा दीर्घायु एव बुद्धिमान् होते हैं ।

यह मगल तीन प्रकार का होता है—‘आशीनमस्क्रिया वस्तुनिर्देशो वाऽपि तन्मुखम्’—१ आशीर्वादात्मक, २ नमस्कारात्मक, ३ वस्तुनिर्देशात्मक । ‘परमेश्वरांत स्वस्य स्वशिष्यस्य वा वाञ्छिताथप्रार्थनम्—आशीर्वाद +’ अपने या अपने शिष्य के लिये वाञ्छित अर्थ की प्राप्ति के निमित्त परमेश्वर से प्रार्थना करना ही आशीर्वाद है ।

‘स्वापक्षबोधानुकूल स्वीयव्यापारविशेषो नमस्कार ।’ प्रणाम के योग्य गुरु अथवा परमेश्वर के प्रति अपनी न्यूनता बोधन करने के लिए प्रणाम करने

● ननु 'मङ्गल न विघ्नवस प्रति न वा समाप्ति प्रति कारण विनाऽपि' मङ्गल नास्तिकादीना ग्रन्थे निर्विघ्नपरिसमाप्तिदर्शनदिति चेत् ?

वाले पुरुष के शरीर मन वाणीकृत व्यापार विशेष को ही नमस्कार कहते हैं ।

‘ग्रन्थप्रतिपाद्यवस्तुनो निर्देशन वस्तुनिर्देश ।’ ग्रन्थ में प्रतिपादित विषय-रूप वस्तु का निर्देशमात्र करना ही वस्तुनिर्देश है । जैसे कुमारसंभव काव्य के प्रारंभ में वस्तुनिर्देशात्मक मगल है । रत्नावलि आदि ग्रन्थों में आशीर्वादात्मक मगल है । इस मुक्तावली ग्रन्थ में नमस्कारात्मक मगल है ।

जिज्ञासा—यदि ग्रन्थकर्ता को मगल करना ही था तो मन ही मन में कर लेना था, ग्रन्थ में क्यों लिखा ?

समाधान—मन में मगल करने से ग्रन्थकर्ता की आस्तिकता या नास्तिकता विद्यार्थियों का प्रकट न हो पाती, अतः ‘आगे होने वाले विद्यार्थिगण भी ग्रन्थारंभ आदि कार्यारंभ के समय ऐसा ही मगलाचरण अवश्य किया करे, इस इच्छा से ग्रन्थकर्ता ने मगलाचरण को ग्रन्थ के आरंभ में लिपिबद्ध करके दिखाया है ।

१—मगलाचरण और ग्रन्थ-समाप्ति के कल्प कारणभाव का भग्न करने के लिए नास्तिक यह अनुमान प्रयोग कर सकता है—‘मगलाचरणम् अयुक्त निष्फलत्वात् ।’

उपयुक्त अनुमान में ‘निष्फलत्व’ हेतु को यदि कोई स्वरूपासिद्धि [पक्षे हेतुभाव स्वरूपासिद्धि, अर्थात् पक्ष में हेतु का न रहना, ‘स्वरूपासिद्धि’ दोष है, और साध्य का जहाँ सन्देह रहता है अर्थात् जहाँ साध्य (वस्तु) की सिद्धि (अस्तित्व) की जाती है उसे ‘पक्ष’ कहते हैं] कहे तो ‘मगल निष्फल, फल-विशेषशून्यत्वात्’ ऐसा अनुमान करेंगे, उससे ‘निष्फलत्व’ हेतु में दिये गये ‘स्वरूपासिद्धि’ दोष का निवारण हो जायगा । और नास्तिक द्वारा किये गये उपयुक्त अनुमान प्रयोग से मगल और समाप्ति के कायकारण भाव का भग्न हो जायगा । इसी तात्पर्य से ‘ननु’ इत्यादि ग्रन्थ से वादी (नास्तिक) ने शका की है ।

२—‘मगल विघ्नवस प्रति तथा समाप्ति प्रति कारणत्वाऽभाववत्, कार्यधिकरणवृत्त्यत्यन्ताभावप्रतियोगित्वात्, घट प्रति वेमवत्’ यह अनुमान व्यतिरेकव्यभिचार का साधक है ।

● शका—विघ्नविनाश अथवा ग्रन्थ की समाप्ति के प्रति मगलाचरण कारण होता है—इस प्रकार कार्य कारण भाव मानना उचित नहीं है, क्योंकि मगलाचरण के विना भी नास्तिकों के ग्रन्थों (किरणावली आदि) की समाप्ति हो गई है, और मगलाचरण करने पर भी आस्तिकों के ग्रन्थों (बाणभट्ट आदि के कादम्बरी आदि) की समाप्ति नहीं हो पाई ।^१ अतः मगलाचरण को विघ्नविनाश अथवा ग्रन्थ समाप्ति के प्रति कारण कहना उचित प्रतीत नहीं हो रहा है ।

१—निर्विघ्नता या ग्रन्थ समाप्ति के प्रति मगल यदि कारण हो तो निर्विघ्नता या ग्रन्थसमाप्ति के लिए ग्रन्थारम्भ में मगल करना उचित है, किन्तु निर्विघ्नता या ग्रन्थसमाप्ति में मगल की कारणता सिद्ध नहीं हो पा रही है, क्योंकि काय कारण का 'अन्वयसहचार ज्ञान' [(कारणसत्त्वे कायसत्त्वम् अन्वयसहचार) = कारण के रहते काय की उत्पत्ति होना अन्वय सहचार है, जैसे—मृत्तिका कुलाल आदि कारणों के रहने पर घट रूप कार्य की उत्पत्ति होती है । तथा 'व्यतिरेक सहचार ज्ञान' (कारणाभावे कार्याभावो व्यतिरेकसहचार) = कारण के न रहने पर काय की उत्पत्ति न होना, व्यतिरेकसहचार है । जैसे—मृत्तिका कुलाल आदि कारणों के न रहने पर घट (काय) का उत्पत्ति नहीं होती] ये दोनों कारणता के निश्चायक होते हैं, किन्तु ये दोनों यहाँ नहीं हैं । प्रत्युत अन्वय व्यभिचार ज्ञान [(कारणसत्त्वे कार्याभाव अन्वयव्यभिचार) = कारण के विद्यमान होने पर भी काय की उत्पत्ति न हो पाना अन्वयव्यभिचार है तथा व्यतिरेकव्यभिचार ज्ञान (कारणाभावे कायसत्त्व व्यतिरेकव्यभिचार) = कारण के न रहने पर भी काय की उत्पत्ति होना व्यतिरेकव्यभिचार है ।] ये दोनों प्रस्तुत में विद्यमान हैं, जो कारणत्व के निश्चय करने में प्रतिबन्धक होते हैं । प्रस्तुत प्रसंग में बाणभट्ट आदि ने अपने कादम्बरी-ग्रन्थ में मगलाचरण किया है किन्तु ग्रन्थसमाप्ति नहीं हो पाई । अतः यहाँ पर अन्वयव्यभिचार का ज्ञान हो रहा है, जो कायकारणभाव के साक्ष्य अन्वयसहचारज्ञान का प्रतिबन्धक है, इसी तरह नास्तिकग्रन्थ (किरणावली आदि) में मगलाचरण के न होने पर भी ग्रन्थसमाप्तिरूप काय की उत्पत्ति हो गई है । अतः वहाँ पर व्यतिरेकव्यभिचार का ज्ञान हो रहा है, जो कार्यकारणभाव के साक्ष्य व्यतिरेकसहचारज्ञान का प्रतिबन्धक है । इस कारण अर्थात् प्रतिबन्धक ज्ञान होने के कारण मगल और ग्रन्थसमाप्ति दोनों के कार्यकारणभाव का निश्चय नहीं हो पा रहा है ।

☉ न, अविगीतशिष्टाचारविषयत्वेन मङ्गलस्य सफलत्वे सिद्धे तत्र च फलजिज्ञासाया, सम्भवति दृष्टफलकत्वेऽदृष्टफलकल्पनाया अन्याय्यत्वाद्, उपस्थितत्वाच्च समाप्तिरेव फल कल्प्यते ।

१ इत्थं च यत्र मङ्गल न दृश्यते तत्रापि जन्मान्तरीय तत्कल्प्यते^२ । यत्र च सत्यपि मङ्गले समाप्तिर्न दृश्यते तत्र बलवत्तरो विघ्नो विघ्नप्राचुर्यं वा बोध्यम् । प्रचुरस्यास्यैव बलवत्तरविघ्ननिराकरणकारणत्वम् । विघ्नध्वसस्तु मङ्गलस्य द्वारमित्याहु प्राञ्च ।

नव्यास्तु—मङ्गलस्य विघ्नध्वस एव फल समाप्तिस्तु बुद्धिप्रतिभा-^३ दिकारणकलापात् ।

न चैव स्वतः सिद्धविघ्नविरहवता कृतस्य मङ्गलस्य निष्फलत्वापत्तिरिति वाच्यम्,

इष्टापत्ते । विघ्नशङ्कया तदाचरणात् । तथैव शिष्टाचारात् ।

● समा०—मगलचरण करना धर्मशास्त्र विरुद्ध^४ न होने से शिष्टलोग^५ करते

१ 'विनापि मगल' इत्यादि ग्रन्थ से पूर्वपक्षवादी ने मगल तथा समाप्ति के काय कारणभाव का व्यतिरेक-व्यभिचार ही दिखाया है, अन्वयव्यभिचार नहीं दिखाया, किन्तु सिद्धान्ती ने यत्र च सत्यपि मगले' इत्यादि ग्रन्थ से अन्वय व्यभिचार का वारण किया है, अतः पूर्वपक्षीय अन्वयव्यभिचारस्थल में 'कादम्बरी' आदि आस्तिक ग्रन्थों को समझना चाहिये ।

२- 'नास्तिकग्रन्थ स्वाश्रयपुरुषप्रयत्नजन्यत्वसम्बन्धेन मगलवान्, स्वप्रतियोगि-चरमवर्णघटितत्वसम्बन्धेन समाप्तिमत्वात् भारतादिवत् ।' यहा प्रथम 'स्व' पदसे मगल का ग्रहण और द्वितीय 'स्व' पद से समाप्ति का ग्रहण करना चाहिये । इस अनुमान से जन्मान्तरीय मगल की कल्पना हो सकती है ।

३ विलक्षण बुद्धि का नाम प्रतिभा है । बुद्धिस्तात्कालिकी ज्ञया मतिरागामि गोचरा । प्रज्ञा नव नवोन्मेषशलिनी प्रतिभा विदुः ।" इसके अनुसार नवीन-नवीन उन्मेष पैदा होनेवाली प्रज्ञा को प्रतिभा कहते हैं ।

४ यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जन । स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवतते॥ इस भीतावचन के अनुसार शिष्टपुरुषों के आचार से तथा धर्मशास्त्र से भी लोगों की प्रवृत्ति हुआ करती है, यह बताया गया है ।

५ मगल की सफलता अनुमान प्रमाण से भी सिद्ध हो जाती है । जैसे—

चले आ रहे हैं। अतएव निश्चय किया जा सकता है कि मगलाचरण के करने से कोई न कोई फल अवश्य ही होगा। यहाँ प्रस्तुत प्रसंग में ग्रन्थसमाप्ति^१ ही फल

‘मगल सफल अविगीतशिष्टाचारविषयत्वात् दर्शादिवत्’ मगल का कोई न कोई फल अवश्य ही होता है, अविगीत (अनिन्दित) शिष्टाचार का विषय होने से। जो वस्तु अविगीत शिष्टाचार का विषय रहती है, वह वस्तु सफल ही रहती है। जैसे दर्शादि कर्म अविगीत शिष्टाचार का विषय होने से स्वर्गादिफलवाला है। अनुमान प्रयोग में दिये गये हेतुगत पदों का अर्थ—‘बलवदनिष्ठाननुबन्धित्वम अविगीतत्वं’। ‘फलसाधनाशे भ्रातिरहितत्व शिष्टत्वम्।’ आचारश्चात्र कृति । ‘प्रबल अनिष्ट की अजनकता ही अविगीतत्व है। फल के प्रति तथा उसके साधन के प्रति भ्रान्ति का न रहना ही शिष्टत्व है। यद्यपि आचार का अर्थ ‘क्रिया’ है तथापि वह सविषयक नहीं होती, इस कारण यहाँ पर आचार शब्द से प्रयत्न रूप कृति का ग्रहण किया गया है। शिष्ट पुरुषों के अविगीत आचार का विषय ‘मगल’ है, इसलिये वह (मगल) सफल है, यह सिद्ध होता है।

१ मगल का फल यहाँ पर पशुपुत्रादि नहीं है, किन्तु ग्रन्थ की समाप्ति ही फल है इस अभिप्राय से यह परिशेषानुमान करते हैं—‘मगल समाप्तिफलक समाप्त्यन्या-फलकत्वे सति सफलत्वात्, यन्नैव तन्नैव यथा दर्शादि ।’ यह अनुमान पूर्वोक्त व्यतिरेकव्यभिचार का वारक है। मगल, समाप्तिरूपफल का ही जनक है, समाप्ति से अन्य फल का जनक नहीं है, तथापि उसे फल का जनक माना जाता है। अतः जो वस्तु समाप्तिरूपफल का जनक नहीं होती वह वस्तु, उस समाप्तिरूपफल से अन्य फल की जनक होती है और उसे सफल माना जाता है। जैसे दर्शादि पदार्थ। जैसे दर्शादिकर्म समाप्तिरूप फल से भिन्न, स्वर्गादि फलवाले हैं और उन्हें सफल कहा जाता है, इसलिये उन दर्शादिकर्मों का फल समाप्ति नहीं समझी जाती। मगल तो वैसा ही नहीं, वह समाप्तिभिन्न फल से युक्त हो तो उसे सफल नहीं समझा जायगा। उसे समाप्ति से भिन्नफल का अजनक होते हुए भी सफल माना जाता है। अतः मगल का फल समाप्ति ही है, यह निश्चित होता है।

कुछ ग्रन्थकार मगल से समाप्ति होने में श्रुति का प्रमाण भी देते हैं—‘समाप्तिकामो मगलमाचरेत्’—ग्रन्थ की निर्विघ्न समाप्ति की कामना वाला पुरुष ग्रन्थारम्भ में मगलाचरण करे। यद्यपि यह श्रुति वर्तमान समय की किसी वेदशास्त्रा में नहीं दीखती, तो भी वेद की अनेक शाखाएँ जो उच्छिन्न हो गई हैं, उनमें अवश्य होगी। मगल की कर्तव्यता वेदबोधित होने में अनुमान इस प्रकार किया

हो सकता है, क्योंकि उसके अतिरिक्त अन्य किसी फल की सम्भावना नहीं की जा सकती। फल दो ही प्रकार के होते हैं—एक दृष्टफल और दूसरा अदृष्टफल। तब दृष्टफल (समाप्ति) के सम्भव रहते अदृष्टफल (स्वर्ग आदि) की कल्पना करना अनुचित है। तब 'प्रारब्ध में कम निविघ्न परिसमाप्यताम्' इस प्रकार की स्वाभाविक इच्छा रहने से 'समाप्तिरूप प्रसिद्ध फल' ही उपस्थित होता है, अतः मगलाचरण का दृष्ट फल यहाँ 'समाप्ति' ही है ऐसा अनुमान किया जाता है।

नास्तिक के ग्रन्थ में मगलरूप कारण के न रहने पर भी समाप्तिरूप काय जो दिखाई दे रहा है, वहाँ पूज्य म में कृतमगल से समाप्तिरूप फल दिखाई पड़ रहा है—यह कल्पना की जाती है। अर्थात् पूज्यजन्म के मगलाचरण के प्रभाव से विघ्नो का नाश होकर ग्रन्थ की समाप्ति हो गई है। कादम्बरी आदि ग्रन्थ में जो मगल के होने पर भी समाप्ति नहीं दीखती, उसका यही कारण है कि वहाँ बलवान विघ्न या विघ्ना की बहुलता (समूह) है। वे प्रबल विघ्न या उनके समूह, अल्प मगल से नष्ट नहीं हो सके। क्योंकि विघ्नो के नाशार्थ प्रचुर (अधिक) मगलो की आवश्यकता रहती है। एक आभाणक (कहावत)

जायन्ता — 'मगल वेदबोधितकतव्यताकम अलौकिकधमशास्त्राऽनिषिद्धशिष्टाचार-विषयत्वात् दर्शादिवत्।' वेद ने बोधित की ह कतव्यता जिसकी, उसे वेदबोधित-कतव्यताक कहते हैं। 'अलौकिक तथा धमशास्त्र से अनिषिद्ध शिष्टाचार का विषय होना' यह हेतु ह। जो जो वस्तु शिष्टाचार का विषय होती है, वह वह वस्तु वेद से बोधितकतव्यतावाली भी होती है, जैसे—दर्शादिकम्। (विधिभन्तरा रागादिप्राप्त भिन्न, अलौकिक। वेदप्रामाण्याभ्युपगन्तव्य शिष्टत्वम्) शास्त्र की आज्ञा के बिना केवल राग आदि स जो वस्तु प्राप्ति होती है, वह लौकिक ह, उससे भिन्न जो हो उसे अलौकिक कहने हैं। वेदों के प्रामाण्य को मानने वाले को शिष्ट कहते हैं।

१ नास्तिकों के ग्रन्थों में समाप्तिरूप काय से पूर्व जन्म के मगलरूप कारण का अनुमान होता है। जैसे—'अयं नास्तिक कृतमङ्गलक विघ्नध्वंसपूर्वकसमाप्ति-मत्वात् चैत्रवत्।'—यह नास्तिक पूज्यजन्म में मङ्गल का कर्ता रह चुका है क्योंकि विघ्नो के ध्वंसपूर्वक ग्रन्थ की समाप्ति वाला होने से, जो जा पुरुष विघ्नो के ध्वंसपूर्वक ग्रन्थ की समाप्ति वाला होता ह, वह वह पुरुष पूर्व-मङ्गल का भी कर्ता है, जैसे—आस्तिक चैत्र।

है—‘यादृशो यज्ञस्तादृशो बलिः’—जैसा यज्ञ हो तदनु रूप बलि होना चाहिये । कादम्बरी ग्रन्थ के समाप्त न हो पाने में कारण प्रचुर विघ्न थे । विघ्नो की प्रचुरता को वह स्वल्प मगल नष्ट नहीं कर पाया, इसलिये मगल करने पर भी समाप्ति नहीं हो पाई । अतः समाप्ति के प्रति विघ्न विनाश (विघ्न ध्वंस) को प्राचीन नैयायिकों ने द्वार (माध्यम) माना है ।^१

इस विषय में चिन्तामणिकार गगेशोपाध्याय आदि नवीन नैयायिकों का मत^२ है कि मगल का फल विघ्नध्वंस ही है, समाप्ति तो बुद्धिस्फुरण, प्रतिभा आदि कारणसामग्री से होती है ।

१ प्राचीन नैयायिकों का कहना है कि जिस ग्रन्थ में मगल किया है उस ग्रन्थ की समाप्ति ही मङ्गल का फल है, परन्तु वह मङ्गल कुछ लोगों के मत से ज्ञान रूप और कुछ लोगों के मत से उच्चारण रूप होने से शीघ्र ही विनाशवान् है और ग्रन्थ की समाप्ति तो बहुत दिन के बाद होगी । अतः शीघ्रविनाशशाली मगल को कालान्तर में होनेवाली समाप्ति की कारणता (जनकता) किसी अवान्तर व्यपार के बिना साक्षात् सम्भव नहीं हो सकती । इसलिये मगल और समाप्ति के मध्य (बीच) में उस मगल से जय किसी व्यापार की कल्पना करनी चाहिये । वह व्यापार और कुछ न होकर ग्रन्थसमाप्ति के प्रतिबन्धक दुरितरूप विघ्नो का ध्वंस ही है । मगलजन्य वह विघ्न-ध्वंस उस समाप्तिरूप काय के अव्यवहित पूर्वक्षण में रहता है, इस कारण वह मगल उस विघ्नध्वंस द्वारा उस ग्रन्थ की समाप्ति का कारण है । जैसे यज्ञरूपक्रिया कालान्तरभावी स्वर्ग का स्वजन्य अपूर्व द्वारा कारण होती है ।

२ किन्तु चिन्तामणिकारादि नवीन नैयायिकों का मत है कि ग्रन्थ की समाप्ति, मगल का फल नहीं है, किन्तु ग्रन्थसमाप्ति के प्रतिबन्धक जो दुरितरूप विघ्न है, उन विघ्नो का ध्वंस मात्र ही उस मङ्गल का फल है, और ग्रन्थ की समाप्ति तो उस विघ्नाभावघटित अवष्ट, बुद्धि स्फूर्ति आदि कारणसामग्री से होती है । मगल तो उस समाप्ति के कारणरूप विघ्नध्वंस का कारण होने से उस समाप्ति के प्रति अन्यथासिद्ध है । जिस काय के प्रति जितनी सामग्री इच्छित होती है, उस कारण सामग्री से जो वस्तु भिन्न होती है, वह वस्तु उस काय के प्रति अन्यथासिद्ध होती है ।

प्राचीन आचार्य मगल को विघ्नध्वंस द्वारा समाप्ति का कारण मानते हैं, उनके मत में विघ्नध्वंस तथा समाप्ति ये दोनों काय होंगे, अतः गौरव दोष होगा ।

शका—यदि मगल का फल विघ्नध्वंस ही है तो जहाँ विघ्न ही न हो अर्थात् विघ्न का अभाव स्वतः सिद्ध ही हो, वहाँ मगल करना निष्फल ही होगा ।

समाधान—इस प्रकार से शका करना उचित नहीं क्योंकि ऐसी स्थिति में किया गया मगल आपाततः निष्फल प्रतीत होने पर भी उसका इतना ही फल समझना होगा कि विघ्न के अस्तित्व की आशका दूर हो जाती है । अतः विघ्न के सन्देह से और शिष्टाचार से मगल अवश्य करना चाहिये ।

● न च तस्य निष्फलत्वे तद्बोधकवेदाप्रामाण्यापत्तिरिति वाच्यम् ।

● शका—यदि ऐसी जगह का मगल निष्फल हो जायगा तो मगलाचरण की-प्रतिपादक कल्पित श्रुति (विघ्नध्वंसकामो मङ्गलमाचरेत्) भी अप्रमाण होने लगेगी ।

● सति विघ्ने तन्नाशस्यैव वेद्बोधितत्वात् । अतः एव पापभ्रमेण कृतस्य प्रायश्चित्तस्य निष्फलत्वेऽपि न तद्बोधकवेदाप्रामाण्यम् ।

● समा०—यदि विघ्न होगा तो मङ्गल भी विघ्न का नाश करेगा । उपयुक्त श्रुति का यही तात्पर्य है । अतएव पाप होने के भ्रम से यदि प्रायश्चित्त किया जाय तो वहाँ पर पाप न होने से वह प्रायश्चित्त यद्यपि निष्फल है ।

तथापि प्रायश्चित्त बोधक श्रुति (वेद) को अप्रमाण नहीं माना जाता । अतः पाप होगा तो प्रायश्चित्त से उस (पाप) का नाश अवश्य ही होगा यही (श्रुति का) तात्पर्य है । (ऐसे स्थलों पर यही समझना चाहिये कि विघ्नो के न रहने पर भी मङ्गलाचरण करना तथा पाप के न रहने पर भी प्रायश्चित्त का करना ये दोनों आगे शुभफल देनेवाले होंगे) ।

मगल च विघ्नध्वंसविशेषे कारण विघ्नध्वंसविशेषे च विनायक-स्तवपाठादि ।

क्वचिच्च विघ्नात्यन्ताभाव एव समाप्तिसाधन प्रतिबन्धकससर्गा-भावस्यैव कार्यजनकत्वात् ।

इत्थं च नास्तिकादीनां ग्रन्थेषु जन्मान्तरीयमगलजन्यदुरितध्वंस, स्वतः सिद्धविघ्नात्यन्ताभावो वाऽस्तीति न व्यभिचार इत्याहुः ।

और केवल विघ्नध्वंस को ही मगल का कार्य मानने में लाघव रूप गुण होगा । इस कारण मगल का विघ्नध्वंस मात्र ही फल है, यही उचित प्रतीत होता है ।

● मगल को विघ्नध्वस के प्रति कारण बताया, 'किन्तु वह (मगल) समस्त विघ्नो के ध्वस के प्रति कारण हो नहीं सकता । कुछ विघ्नध्वसो के प्रति वह (मगल) कारण होता है, और कुछ विघ्नध्वसो के प्रति गणपति (विनायक) के स्तोत्रपाठ आदि को ही कारण बताया गया है, और कुछ स्थलो पर विघ्नात्यन्ताभाव को ही ग्रन्थ समाप्ति का कारण बताया गया है । अतः इन अनेक प्रकार के कारणों का यही अनुगम करना उचित होगा कि समस्त (सभी) कार्यों के प्रतिबन्धक (विघ्न) का अभाव ही समाप्ति में कारण होता है । अतः यही कहना होगा कि नास्तिकों के ग्रन्थों में पूवजन्म का किया हुआ मगल इस जन्म के विघ्न का नाशक होता है, अथवा स्वतः सिद्ध विघ्नात्यन्ताभाव ही समाप्ति के प्रति कारण हो जाता है । कादम्बरी आदि ग्रन्थों में किये गये मगल, के द्वारा कुछ विघ्नो का ध्वस हो पाया, क्योंकि मगल स्वल्प और पूवज-मङ्गल विघ्न अनल्प (बहुत अधिक) है । अथवा मगल करने से पूव के विघ्न तो नष्ट हो गये, किन्तु पश्चात् पुनः नवीन विघ्न उत्पन्न हो गये, इसलिए ग्रन्थसमाप्ति नहीं हो पायी, यही कल्पना की जा सकती है । अतः यह सिद्ध हुआ कि मगल विघ्न-ध्वस के प्रति कारण है । यह मानने से कार्य-कारणभावभङ्गरूपी व्यभिचारदोष नहीं हो पाता । यही नवीन नैयायिकों का मत है ।

इति मगलवाद ।

१—शंका—मगल में विघ्नध्वस की कारणता संभव नहीं होती क्योंकि 'सर्वे विघ्ना शमयान्ति गणेशस्तवपाठतः'—गणेश (विनायक) के स्तोत्र का पाठ करने से सब विघ्न नष्ट हो जाते हैं—इस वचन से गणेशस्तोत्र पाठ में विघ्नध्वस की कारणता बताई गई है, तथा धर्मशास्त्रकथित प्रायश्चित्त से भी दूरित (पाप) रूप विघ्नो का ध्वस होता है । इससे विघ्नध्वस की कारणता प्रायश्चित्त में भी ज्ञात हो रही है । अतः दोनों जगह मगल की कारणता संभव नहीं है ।

समा०—समस्त विघ्नध्वसों में मगल की कारणता नहीं है, किन्तु विजातीय (किसी विशेष) विघ्नध्वस में मङ्गल कारण है और विजातीय (किसी विशेष) विघ्नध्वस में गणेशस्तोत्रपाठ कारण है । तथा विजातीय (किसी विशेष) विघ्नध्वस में प्रायश्चित्त कारण है । अतः केवल मङ्गल को ही विघ्नध्वस का कारण कहना उचित नहीं है ।

शंका—यदि विघ्नध्वस मात्र ही मङ्गल का फल हो तो ग्रन्थ समाप्ति की कामना वाले पुरुष की मङ्गल में प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिये, किन्तु प्रवृत्ति तो

प्रत्यक्ष ही दीखती है। कही तो स्वतः ही विघ्नो के अत्यन्ताभाव से ग्रन्थसमाप्ति होती है। उस समाप्ति में विघ्नध्वंस को कारण नहीं कहा जा सकता।

समा०—सभी ग्रन्थकर्ता पुरुषों में उस विघ्नध्वंस को ही समाप्ति की कारणता नहीं है, अपितु किसी ग्रन्थकर्ता में उस विघ्नध्वंस को ही समाप्ति की कारणता है, और किसी ग्रन्थकर्ता पुरुष में विघ्नान्त्यन्ताभाव को ही समाप्ति की कारणता है, तथा किसी ग्रन्थकर्ता पुरुष में विघ्नो के प्रागभाव को ही समाप्ति की कारणता है, और विघ्नो का भेदरूप अन्योन्याभाव तो उन विघ्नो के विद्यमान होने पर भी पुरुषों में रहता है। अतः उन विघ्नो के अन्योन्याभाव को समाप्ति की कारणता कही भी मभव नहीं। यद्यपि उन विघ्नो के अत्यन्ताभावजन्य समाप्ति में, तथा उन विघ्नो के प्रागभावजन्य समाप्ति में उस विघ्नध्वंस की अकारणता है, तथापि स्वजन्य (विघ्नध्वंसजन्य) समाप्ति के प्रति कारणता होने से उस विघ्नध्वंस में उस समाप्ति की कारणात् का अभाव सिद्ध नहीं होता। ग्रन्थ समाप्ति के प्रति जो विघ्नभाव को कारणता है, वह विघ्नध्वंसत्व तथा विघ्नान्त्यन्ताभावत्व और विघ्नप्रागभावत्व रूप से कारणता नहीं है किन्तु विघ्नसंसर्गाभावत्व रूप से ही विघ्नभाव को समाप्ति के प्रति कारणता है। वह विघ्नसंसर्गाभावत्व धम उन तीनों अभावों में रहता है। अब उस कारणता के अवच्छेदक का अनुगम होने से वह संसर्गाभावत्वरूप एक ही धम उस कारणता का अवच्छेदक है।

अथवा सवत्र विघ्नो के अत्यन्ताभाव को ही उस समाप्ति के प्रति कारणता है। विघ्नो के ध्वंस तथा प्रागभाव के द्वारा मगल को उस समाप्ति के प्रति कारणता नहीं है, क्योंकि जिस वस्तु का जहा ध्वसाभाव या प्रागभाव होता है, उस वस्तु का वहाँ अत्यन्ताभाव भी रहता है। इस कारण उस विघ्नान्त्यन्ताभाव से ही मङ्गलस्थल में समाप्ति होने पर उस ग्रन्थ की समाप्ति के प्रति वह मङ्गल तथा मङ्गलजन्य विघ्नध्वंस तथा उन विघ्नो का प्रागभाव ये तीनों अन्यथा सिद्ध है।

मङ्गल का सामान्य लक्षण इस प्रकार किया जाता है—“विघ्नभिन्नत्वे सति विघ्नध्वंसप्रतिबन्धकाऽभावभिन्नत्वे सति प्रारोप्सितविघ्नध्वंसाऽसाधारणकारण मङ्गलम्—विघ्नो से भिन्न तथा विघ्नध्वंस के प्रतिबन्धकाभाव से भिन्न होकर प्रारम्भ करने की इच्छा के विषयभूत कार्य के विघ्नध्वंस का जो असाधारण (मुख्य) कारण हो, वही मङ्गल है। यहा पर वह मङ्गल विघ्नो से भिन्न है, तथा विघ्नध्वंसरूप काय का जनक जो प्रतिबन्धकाभाव है, उससे भी भिन्न है, तथा प्रारम्भ करने की इच्छा का विषयभूत जो ग्रन्थ है उसके प्रतिबन्धक विघ्नो

के ध्वस का असाधारण कारण है । इस लक्षण में यदि 'विघ्नभिन्नत्वे सति' न कहा जाय तो उन विघ्नो में उक्त लक्षण की अतिव्याप्ति होगी, क्योंकि वे विघ्न उस विघ्नध्वस के जनक प्रतिबन्धकाभाव से भिन्न हैं, तथा प्रारोप्सित ग्रन्थ की समाप्ति के प्रतिबन्धक विघ्नो के ध्वस में असाधारण कारण भी है । जैसे घट के ध्वस में मुद्गरप्रहार असाधारण कारण होता है । वैसे ही घटरूपी प्रतियोगी भी उस स्व ध्वस में असाधारण कारण होता है । तथैव उन विघ्नो के ध्वस में वह विघ्नरूपी प्रतियोगी भी असाधारण कारण है । अतः उन विघ्नो में होने वाली अतिव्याप्ति के निवारणार्थ उक्तलक्षण में 'विघ्नभिन्नत्वे सति' यह प्रथम सत्यन्त विशेषण दिया गया है । उसी प्रकार उक्तलक्षण में 'विघ्नध्वस प्रतिबन्धकाभावभिन्नत्वे सति' न कहा जाय तो उस विघ्नध्वसप्रतिबन्धकाभाव में अतिव्याप्ति होगी, क्योंकि प्रतिबन्धक के विद्यमान होने पर किसी भी काय की उत्पत्ति नहीं होती । इस कारण उस विघ्नध्वस की उत्पत्ति में प्रतिबन्धकाभाव कारण है । अतः विघ्नध्वसप्रतिबन्धकाभाव में होनेवाली अतिव्याप्ति के निवारणार्थ उक्तलक्षण में 'विघ्नध्वसप्रतिबन्धकाभावभिन्नत्वे सति'—यह दूसरा सत्यन्तविशेषण दिया गया है । अब यदि उक्त लक्षण में 'प्रारोप्सित' पद न देते तो 'कारीरी' याग में उक्तलक्षण की अतिव्याप्ति होगी, क्योंकि वह कारीरी याग उन विघ्नो से भिन्न है तथा विघ्नध्वसप्रतिबन्धकाभाव से भी भिन्न है तथा वृष्टि के प्रतिबन्धक जो विघ्न है उनके ध्वस का असाधारण कारण भी है, किन्तु प्रारोप्सित (प्रारम्भ करने की इच्छा का विषय) यहाँ पर मङ्गल है, याग नहीं । अतः 'प्रारोप्सित' पद के देने पर कारीरी याग में होनेवाली अतिव्याप्ति का निवारण हुआ । अब यदि उक्तलक्षण में 'असाधारण' पद न देते तो काल, अदष्ट आदि साधारण कारणों में अतिव्याप्ति होती । उस अतिव्याप्ति के निवारणार्थ 'असाधारण' पद दिया गया है । क्योंकि (१) ईश्वर, (२) ईश्वर का ज्ञान, (३) इच्छा, (४) प्रयत्न, (५) देश, (६) काल, (७) अदष्ट, (८) प्रागभाव, (९) प्रतिबन्धकाभाव ये नौ कार्यमात्र के प्रति साधारण कारण होते हैं ।

इति मगलवाद ।

● ससारेति । ससार एव महीरहो वृक्षस्तस्य बीजाय, निमित्तकारणायेत्यर्थ । एतेन ईश्वरे प्रमाणमपि दर्शितं भवति । तथाहि—यथा घटादिकार्यं कर्तृजन्य तथा क्षित्यङ्कुरादिकमपि ।

न च तत्कर्तृत्वममदादीना सम्भवतीत्यतस्तत्कर्तृत्वेनेश्वरसिद्धि ।

न च शरीराजन्यत्वेन कर्त्रजन्यत्वसाधकेन सत्प्रतिपक्ष इति वाच्यम् ।

अप्रयोजकत्वात् । मम तु कर्तृत्वेन कार्यत्वेन कार्यकारणभाव एव अनुकूलस्तर्क । 'आत्राभूमी जनयन्देव एको विश्वस्य कर्ता भुवनस्य गोप्ता' इत्यादय आगमा आश्रयसन्धेया ॥ १ ॥

● 'ससारमहीरहस्य' बीजाय—यह विशेषण निमित्तकारणस्वरूप ईश्वर के अस्तित्व में अनुमान प्रमाण की सूचना दे रहा है । जैसे घटात्मक काय कुलालात्मक कर्ता के सम्बन्ध से उत्पन्न होता है, वैसे ही अङ्कुरादि से ब्रह्माण्डतक सम्पूर्ण जगद्रूप काय भी किसी कर्ता के होने पर हा उत्पन्न हो सकता है । उस अचिन्त्य समस्त जगत की रचना करने में हम जैसे अल्पज्ञ मनुष्यों की तो सभावना नहीं की जा सकती । अतः जो इस जगत का कर्ता हो, वही ईश्वर है ।

कुछ लोग यहाँ पर 'सत्प्रतिपक्ष' नामक दोष (विपरीतानुमान) देते हैं । 'जो वस्तु शरीरी (शरीर धारण करने वाले) से उत्पन्न नहीं होती, वह वस्तु, कर्ता से भी उत्पन्न (जन्य) नहीं होती'—ऐसा नियम है । यह जगत् शरीरी से उत्पन्न नहीं हुआ है, अतः इस जगत का कर्ता भी कोई नहीं हो सकता । इस प्रकार का विरुद्धानुमान देना उचित नहीं है, क्योंकि पूर्वोक्त नियम के मानने में अनुकूल तक (युक्ति) नहीं है । इसलिये हमारी बुद्धि के अनुसार (ईश्वर का अस्तित्व मानना—यही नैयायिकों का अपना मत है) जिसका कर्ता न हो वह काय भी नहीं है, और न कभी उत्पन्न होगा । तथा 'जो काय है उसका कर्ता भी है'—इस प्रकार का काय-कारण भावरूपी अनुकूल तक मिलता है । यही (अनुकूल तक) परमेश्वर के अस्तित्व में प्रमाण है । इस प्रकार अनुमानप्रमाण से उसका अस्तित्व सिद्ध होने पर परमेश्वर के शब्दप्रमाणरूपी वेदवाक्य से भी उसका अस्तित्व सिद्ध किया जाता है ।

१—'ससारमहीरह'—इस विशेषण से परमेश्वर के अस्तित्व में 'अनुमान प्रमाण' की सूचना दी गई है ।

शका—प्र यक्षादि कोई भी प्रमाण ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध नहीं कर

सकते । 'प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दा प्रमाणानि'—ये चार प्रमाण महर्षि गौतम ने बताये हैं, किन्तु परमात्मा के अस्तित्व में 'प्रत्यक्षप्रमाण' नहीं कह सकते, क्योंकि 'प्रत्यक्ष' दो प्रकार का है—लौकिक और अलौकिक । 'लौकिक प्रत्यक्ष' में छह सन्निकष हैं—(१) घ्राणज, (२) रासन, (३) चाक्षुष, (४) स्पर्शान, (५) श्रोत्र, (६) मानस । गन्ध के अभाव से ईश्वर में घ्राणज, रस के न होने से रामन, चक्षु सन्निकष के न होने से चाक्षुष, स्पर्श के न होने से स्पर्शान, शब्द के न होने से श्रोत्र, स्मरण के न होने से मानस—ये सभी प्रत्यक्ष वहाँ नहीं हो सकते । उसी तरह अलौकिक प्रत्यक्ष भी तीन प्रकार का है—(१) सामान्य लक्षण, (२) ज्ञानलक्षण, (३) योगजलक्षण । इन तीनों ज्ञानों के अभाव से ईश्वर का अलौकिक प्रत्यक्ष भी नहीं हो सकता ।

उसी तरह अनुमान से भी ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि लिंग (धूम आदि) से लिंगी (अग्नि आदि) का ज्ञान ही अनुमान है । ईश्वर का कोई ऐसा लिंग (चिह्न) ही नहीं, जिससे उसका अनुमान हो सके । सादृश्य से उपमान प्रमाण होता है, परन्तु ईश्वर के सदृश भी कोई नहीं है । उसी तरह पद ज्ञान के न होने से शब्द प्रमाण से भी ईश्वर की सिद्धि नहीं हो सकती ।

समा०—ईश्वर के अस्तित्व की सिद्धि अनुमान प्रमाण से होती है । जैसे—'घटादिकाय कतुजन्य कायत्वात् पटवत्' यहाँ पर 'घटादिकायम्' यह पक्ष है, 'कतजन्यत्व' यह साध्य है, 'कायत्वात्' यह हेतु है, 'पटवत्' यह दृष्टान्त है । उसी तरह 'क्षित्यङ्कुरादिकम्' 'कतुजन्यम्' 'कायत्वात्' 'पटवत्'—यहाँ पर 'क्षित्यङ्कुरादिकम्' पक्ष है, 'कर्तृजन्यत्व' = किसी कर्ता से जय होना—यह साध्य है, 'कायत्वात्' = काय होने से—यह हेतु है, 'पटवत्' = घट के समान—यह दृष्टान्त है ।

उपयुक्त ईश्वरास्तित्व के साधक अनुमान में 'सत्प्रतिपक्ष' दोष देते हैं । 'सत्प्रतिपक्ष' नामक दोष का स्वरूप इस प्रकार है—'यस्य (हेतु) साध्याभावसाधक हेतुन्तर विद्यते स सत्प्रतिपक्ष' जहाँ एक हेतु, साध्य को सिद्ध करता है, वहाँ दूसरा हेतु यदि साध्य के अभाव को सिद्ध करे तो सत्प्रतिपक्ष दोष होता है । जैसे—'शब्दो नित्य श्रावणत्वात् शब्दत्ववत्' इसके विपरीत 'शब्द अनित्य कायत्वात् पटवत्' । जिस हेतु का जो साध्य है उस साध्य के अभाव का साधक अर्थात् सिद्ध करनेवाला दूसरा हेतु विद्यमान रहे तो उस हेतु को

सत्प्रतिपक्षित कहते हैं। 'शब्द नित्य है' श्रावण होने से अर्थात् श्रोत्रेन्द्रिय से ग्रहण होने के कारण'। इसके विपरीत 'शब्द अनित्य है' कार्य होने से घट को तरह' इस अनुमान में 'श्रावणत्व' हेतु का साध्य 'नित्यत्व' है, उस नित्यत्व का अभाव जो अनित्यत्व है, उस अनित्यत्व को सिद्ध करनेवाला दूसरे अनुमान में 'कार्यत्व' हेतु विद्यमान है। अतः 'श्रावणत्व' हेतु यहाँ 'सत्प्रतिपक्ष' दोष से दूषित हो जाता है। उसी तरह प्रस्तुत प्रसंग में भी 'क्षित्यकुरादिक, कर्तृजन्य कार्यत्वात् पदवत्' इसके विपरीत "क्षित्यकुरादिक कर्त्रजन्य, शरीराऽजन्यत्वात् आकाशवत्"। ईश्वरवादी के अनुमान में 'कार्यत्व' हेतु का साध्य 'कर्तृजन्यत्व' है, उस 'कर्तृजन्यत्व' का अभाव जो 'कर्त्रजन्यत्व' (कर्तृ + अज-यत्व) है, उस अजजन्यत्व का सिद्ध करनेवाला अनीश्वरवादी के अनुमान में 'शरीराऽजन्यत्व' हेतु विद्यमान है, इस कारण 'कायत्व' हेतु 'सत्प्रतिपक्ष' दोष से दूषित हुआ है, यह अनीश्वरवादी का कहना है। किन्तु 'सत्प्रतिपक्ष' दोष का आरोप करनेवाले अनीश्वरवादी के पास कोई तक (अनुकूल युक्ति) नहीं है। अर्थात् वह यह नहीं कह पा रहा है कि 'यदि कर्त्रजन्यत्व न हो तो शरीराऽजन्यत्व भी नहीं होता। यह तब कह पाता कि जब कर्त्रजन्यत्व और शरीराऽजन्यत्व की कही व्याप्ति देखी होती। जैसे—धूम और अग्नि की व्याप्ति देखने से कहा जाता है कि यदि अग्नि न हो तो धूम भी नहीं होता, किन्तु 'कर्त्रजन्यत्व और शरीराऽजन्यत्व' के काय-कारणभाव का व्याप्ति के द्वारा कभी किसी को ज्ञान ही नहीं हुआ है। लेकिन इसके विपरीत ईश्वरवादी के पास अनुकूल तक है। वह कह पा रहा है कि 'यदि कर्तृजन्य न हो तो कार्य भी नहीं हो पाता।' अतः 'कर्तृजन्यत्व' सिद्ध करने में 'कायत्व' हेतु उचित ही है, क्योंकि जो काय होता है वह कर्ता से जन्य (उत्पन्न) होता है, यह हमने घट पट आदि सभी कार्यों में देखा है। अनीश्वरवादी के मत में तो 'शरीराऽज-यत्व' (शरीराऽजन्यत्वाभाव), यह हेतु, अभावरूप है, और कर्त्रजन्यत्व (कर्तृ + अज-यत्व अर्थात् कर्तृजन्यत्वाभाव) रूप साध्य भी अभावरूप है। दो अत्यन्ताभावों में कभी भी कार्य-कारणभाव नहीं होता। इसलिए अनीश्वरवादी द्वारा सत्प्रतिपक्ष दोष का आरोपण करना उचित नहीं है।

अप्रयोजकत्वात्—व्यभिचारशङ्कोत्थाने अनुकूलतर्काभावादित्यर्थः। अनीश्वरवादी के अनुमानप्रयोग में यदि कोई व्यभिचारशङ्का—'शरीराऽज-यत्व मस्तु कर्त्रजन्यत्व मास्तु'—करे, तो उस व्यभिचारशङ्का का निवारक अनुकूल

पदार्थान्विभजते—

“द्रव्य गुण ” इत्यादि कारिका से पदार्थों का विभाग बताते हैं ।—

द्रव्यं गुणस्तथा कर्म सामान्यं सविशेषकम् ।

समवायस्तथाऽभावः पदार्थाः सप्त कीर्तिताः ॥ २ ॥

(पदच्छेद) द्रव्य, गुण, तथा, कर्म, सामान्य, सविशेषक, समवाय, तथा, अभाव पदार्थ सप्त, कीर्तिता ॥

तक वह नहीं दे पाता । तर्क का स्वरूप बहुधा ‘कार्य कारणभावभगप्रसंग’ रूप हुआ करता है । अतः वह यदि तर्क देगा तो उसे यही देना (कहना) होगा कि यदि कर्त्रजन्यत्व न स्यात् तर्हि शरीराऽजन्यत्वमपि न स्यात् । परन्तु ऐसा कहने पर भी अनीश्वरवादी के अनुमानप्रयोग पर की हुई व्यभिचारशका का निवारण नहीं हो पाता, क्योंकि ‘कर्त्रजन्यत्व’ का तथा ‘शरीराऽजन्यत्व’ का कार्य-कारणभाव यदि कहीं पहिले प्रसिद्ध हो तो उसका ‘एव न स्यात् तर्हि एव न स्यात्’ कहकर काय-कारणभावभग का प्रसंग दिया जाय, किन्तु वह (कायकारणभाव) तो कहीं प्रसिद्ध है ही नहीं । इसलिये अनीश्वरवादी का पक्ष अप्रयोजक है । किन्तु हम ईश्वरवादी के पक्ष में व्यभिचारशका का निवृत्तक ‘यदि कर्त्रजन्यत्व न स्यात् तर्हि कार्यत्वमेव न स्यात्’—इस प्रकार काय कारणभावभगप्रसंगरूप अनुकूल तक मिल सकता है, क्योंकि कर्त्रजन्यत्व का तथा कायत्व का परस्पर कायकारणभाव प्रसिद्ध है, इस कारण हमारा ईश्वर सावक अनुमान का ‘हेतु’ ‘सत्प्रतिपक्ष’ दोष से दूषित नहीं है ।

इति ईश्वरास्तित्ववाद ।

—०४०—

१ पदार्थान्विभजते—यहा द्वितीया का अर्थ विषयत्व है । ‘वि’ उपसग पूर्वक ‘भज’ धातु का अर्थ—‘स्वसमभिव्याहृतपदायतावच्छेदकव्याप्यमिथोविरुद्ध यावद्धमप्रकारकज्ञानानुकूलो व्यापार’ है । ‘स्व’ पद से ‘वि’ पूर्वक ‘भज’ धातु लेता, तत्समभिव्याहृत अर्थात् उसके समीप उच्चरित ‘पदार्थ’ पद है, उस पदार्थ त वच्छेदक (पदायत्व धम) के व्याप्य मिथो विरुद्ध (परस्पर विरुद्ध) यावत् धम (समस्त धम) द्रव्यत्व गुणत्व आदि धम, तत्प्रकारकज्ञान अर्थात् द्रव्य, गुण, कर्म आदि—इत्याकारकज्ञान, तदनुकूलव्यापार ‘द्रव्यगुणकर्म’ इत्यादि शब्दप्रयोगरूप व्यापार—यह ‘वि’ पूर्वक ‘भज’ धातु का अर्थ है । ‘ते’ प्रत्यय से लट, तिङ (आख्यात), और एकवचन ह, उनका अर्थ—‘काल’, ‘कृति’, और सख्या है । सबको

(कठिनपदव्याख्या) सविशेषकम—विशेष के सहित जो हो वह सविशेष, और सविशेष ही सविशेषक है। इस विग्रह से परमाणुओं के परस्पर भेदसाधक-त्वरूप विशेष से विशिष्ट विशेष ही होगा। एवञ्च परमाणुओं के परस्पर भेद मिद्धि के लिये 'विशेष' नामक पदार्थ का स्वीकार किया गया है।

(अनुवाद) (१) द्रव्य, (२) गुण, (३) कम, (४) सामान्य, (५) विशेष, (६) समवाय, और (७) अभाव—ये सात पदार्थ न्याय विशेषिक सिद्धान्त में बताये गये हैं।

अत्र सप्तमस्याभावत्वकथनादेव षण्णा भावत्व प्राप्त तेन भावत्वेन पृथगुपन्यासो न कृतः । एते च पदार्था वैशेषिके प्रसिद्धा नैयायिकानां मप्यविरुद्धाः । प्रतिपादितं चैवमेव भाष्ये । अत एवोपमानचिन्तामणौ सप्तपदार्थभिन्नतया शक्तिसादृश्यादीनामतिरिक्तपदार्थत्वमाशङ्कितम् ।

● पदार्थों के नाम बताकर उनका विभाग कहा जाना है—“द्रव्य गुण इति ।” द्रव्य, गुण, कम, सामान्य, विशेष, समवाय, और अभाव—ये सात^२ पदार्थ हैं। इनमें सातवा पदार्थ अभाव है, यह कहने से ज्ञात होता है कि बाकी के छह पदार्थ भावस्वरूप हैं। उन छह पदार्थों के लिये ये 'भाव' ^८, यह अलग से कहने की आवश्यकता नहीं है। ये सात पदार्थ वैशेषिक (कणाद) शास्त्र में प्रसिद्ध हैं, और गौतमानुयायी नैयायिकों को भी सम्मत हैं।

मिलाकर यह अर्थ निष्पन्न हुआ कि 'पदार्थनिष्ठा जो विषयता उसका निरूपक जो पदार्थत्वव्याप्य द्रव्यत्वादिरूप अवान्तर्गमप्रकारकज्ञान, उस ज्ञान के अनुकूल ज्ञा. व्यापार, तदनुकूल जो वर्तमानकालिक कृति, तद्वान एकत्वसरयाविशिष्ट ग्रन्थ कार—श्रीमान विश्वनाथ पञ्चानन भट्टाचार्य हैं। तथाच—पदार्थविशेष्यरूप पदार्थत्वावातरधमप्रकारकज्ञानानुकूलव्यापारानुकूलकृतिमान—एकत्वसरयाविशिष्टो ग यकार श्रीमान् विश्वनाथपञ्चाननभट्टाचार्य—इति शाब्दबोधः ।

२ 'पदस्य अर्थ—पदार्थ' इति व्युत्पत्त्या 'अभिधेयत्व' पदार्थसामान्यलक्षणम् । पद के अर्थ का नाम 'पदार्थ' है। विश्व में असरय पद है किन्तु 'अर्थ' तो इन सात के सिवाय अन्य कोई भी नहीं है। जितने भी अर्थ हैं, सब इन्हीं सात पदार्थों के अन्तर्गत हैं। ईश्वर के ज्ञान का जो विषय है, वही सात पदार्थों का सामान्य (सम्मिलित) लक्षण है। सृष्टि निर्माण के समय ये ही सात पदार्थ ईश्वर के सकल्प के विषय होते हैं। द्रव्यादि सात पदार्थों के सिवाय हमारे ज्ञान का भी कोई विषय नहीं है।

कणादमुनिक्कन सूत्रभाष्य में भी इनका प्रतिपादन अच्छी तरह किया है। अतएव (मूलभूत सात ही पदार्थ होने के कारण) चित्तामणिनाम ग्रन्थ के उपमान खण्ड में शक्ति तथा 'सादृश्य' इन दो पदार्थों को उक्त सात पदार्थों में भिन्न होने की प्रभाकर मीमांसक के मत से शका की है। परन्तु पदार्थ तो सात ही हैं।

● ननु कथमेत एव पदार्था शक्तिसादृश्यादीनामप्यतिरिक्तपदार्थात्वात्? तथाहि—मण्यादिसमवहितेन वह्निना दाहो न जन्यते, तच्छून्येन तु जन्यते। तत्र मण्यादिना वह्नी दाहानुकूला शक्तिर्नाश्यते, उक्ते जकेन मण्याद्यपसारणेन च जन्यत इति कल्प्यते।

(प्रभाकर मीमांसक की शका)—'शक्ति' और 'सादृश्य' इन दो अधिक (सात पदार्थों की अपेक्षा अतिरिक्त) पदार्थों की संभावना रहने, पदार्थ सात है' यह कहना अनुचित है। उक्त दो पदार्थों (शक्ति और सादृश्य) की अधिक संभावना का उपपादन करते हैं—“तथाहि” इति। अग्नि के समीप रहने पर दाह (ऊष्मा) होता है, परन्तु दाह के प्रतिबन्धक चन्द्रकान्तमणि को यदि अग्नि के समीप रख दिया जाय तो अग्नि से दाह नहीं हो पाता अर्थात् अग्नि की 'दाहकत्व' शक्ति नष्ट हो जाती है, और उस चन्द्रकान्तमणि को उसके (अग्नि के) समीप से हटा लिया जाय तो पुनः अग्नि से दाह (ऊष्मा) होने लगता है, अथवा चन्द्रकान्तमणि के रहने पर भी यदि उत्तेजक सूयकान्तमणि (दाहप्रतिबन्धक के भी प्रतिबन्धक) को वहाँ रख दिया जाय तो भी अग्नि से दाह होता है। तात्पर्य यह है कि उत्तेजक मणि के योग से अथवा दाहप्रतिबन्धकमणि के हटा लेने से दाह होता है अर्थात् उत्तेजक मणि के समीप रहने पर या प्रतिबन्धकमणि के हटा लेने पर अग्नि में दाहक शक्ति उत्पन्न होती है और प्रतिबन्धकमणि के रहने पर अग्नि की दाह शक्ति नष्ट होती है—यह कल्पना की जा सकती है। अतः 'शक्ति' एक अधिक^२ पदार्थ है यह सिद्ध होता है।

१ उत्तेजक का यह लक्षण है—'प्रतिबन्धककोटिप्रविष्टाभावप्रतियोगित्वमुत्तेजकत्वम्'—काय की प्रतिबन्धककोटि में प्रविष्ट जो अभाव है उस अभाव का जो प्रतियोगीपना है, उसका नाम उत्तेजक है। जैसे उत्तेजकरूप सूयकान्तमणि अथवा मन्त्रादिको का अभाव उस दाहरूप काय के प्रतिबन्धक कोटि में प्रविष्ट है, उस प्रतिबन्धककोटि में प्रविष्ट अभाव का प्रतियोगीपना उन उत्तेजकरूप मणि, मन्त्रादिको में है, यही उन मणिमन्त्रादिको में उत्तेजकपना है।

२ शका—वह शक्ति उक्त सात पदार्थों के अन्तर्गत है या भिन्न है? यदि

एव सादृश्यमप्यतिरिक्त पदार्थ, तद्धि न षट्सु भावेष्वन्तर्भवति सामान्येऽपि सत्त्वान्, यथा गोत्व नित्य तथाऽऽवत्वमपीति सादृश्य-प्रतीते, नाप्यभावे सत्त्वेन प्रतीयमानत्वादिति चेत् ।

न । मण्याद्यभावाग्रिशिष्टवह्नयादेर्दाहादिक प्रति स्वातन्त्र्येण मण्य भावादेरेव वा हेतुत्व कल्प्यते ।

● इसी प्रकार 'सादृश्य' (समानता, तुल्यता) भी पूर्वोक्त सात पदार्थों की अपेक्षा अधिक पदार्थ है । उसे अतिरिक्त (अधिक) पदार्थ मानने में युक्ति यह है कि पूर्वोक्त छह भावपदार्थों (द्रव्य, गुण, कम, सामान्य और विशेष) में से किसी में भी उसका अन्तर्भाव नहीं हो रहा है । अत उक्त द्रव्यादि छह भावपदार्थों के अतिरिक्त 'सादृश्य' भी एक अधिक भावपदार्थ के रूप में सिद्ध हो रहा है^२ । क्योंकि जैसे—'गोत्व' जाति नित्य है, वैसे 'अश्वत्व' जाति भी नित्य है—यह अनुभव सभी को होता है । सादृश्य (नित्यत्व), सामान्य (अश्वत्व आदि जाति) के ऊपर रहता है । इस कारण यह नियम मिट्ट होता है कि जो पदार्थ सामान्य में अथवा तदितर स्थल में रहे वह पूर्वोक्त छह पदार्थों में नहीं आ सकता । यह 'सादृश्य' तो सामान्य और तदितर में रहता है । अत पूर्वोक्त छह पदार्थों के अन्तर्गत नहीं हो सकती । उसी तरह यह 'सादृश्य'

भिन्न है तो क्या प्रमाण है ?

समा^१—शक्ति को सात पदार्थों से भिन्न सिद्ध करते हैं—

शक्ति सप्तपदार्थभिन्ना उक्तसप्तपदार्थेषु अनन्तभूतत्वात् तथाहि-शक्ति न तावत् द्रव्यात्मिका गुणादिवृत्तित्वात् । अतएव न गुणात्मिका, कर्मात्मिका वा गुणादिवृत्तित्वात् । नापि सामान्य विशेष समवायरूप उत्पत्तिमत्त्वे सति विनाशि त्वात् । नापि अभावरूपा सत्त्वेन प्रतीयमानत्वात् ।—गुण, कर्मदिको में पृथ्वी आदि द्रव्य नहीं रहते, और शक्ति तो उन गुण, कर्म आदिको में भी रहती है अत वह शक्ति, गुण या कमरूप नहीं है । सामान्य, विशेष, समवाय अत्यन्ताभाव अयोन्या भाव इन पदार्थों का उत्पत्ति या विनाश नहीं होता, किन्तु शक्ति तो उत्पत्ति विनाशशालिनी है । तथैव शक्ति की उत्पत्ति होने से अनादिप्रागभावरूप भी नहीं है । यद्यपि सामयिकाभाव का उत्पत्ति विनाश हुआ करता है तथापि शक्ति तो भावपदार्थ है, अत 'शक्ति' उक्त सात पदार्थों के अतिरिक्त एक अधिक भावपदार्थ के रूप में सिद्ध हो रही है ।

१ 'सादृश्य षटपदार्थ'—भिन्न पदार्थ, षडभावपदार्थानन्तभूतत्वात्, अथवा

‘अभाव पदार्थ’ के भी अन्तर्गत नहीं हो सकता, क्योंकि ‘अभाव’ असत् स्वरूप है और दृश्यवस्तुरूप भी नहीं है, किन्तु ‘सादृश्य’ तो ‘यह उसके सदृश है’ इस सत् व्यवहार से प्रतीत होता है। अतः ‘सादृश्य’ को अभाव के अन्तर्गत नहीं कह सकते। तस्मात् ‘शक्ति और सादृश्य’ ये दो अधिक पदार्थ हैं, यह स्वीकार करना चाहिये।

किन्तु यह कथन उचित नहीं है, क्योंकि प्रतिबन्धकमणि के अभाव सहित अग्नि अर्थात् चन्द्रकान्तमणिमज्ञक प्रतिबन्धकशून्यकाल का अग्नि, दाह के प्रति कारण है। या मणि का अभाव अथवा केवल अग्नि ही दाह के प्रति कारण है—इस प्रकार के काय कारणभाव की यहाँ कल्पना करनी चाहिये^१।

● अनेनैव समाख्यसेऽनन्तशक्तितत्प्रागभावध्वसकल्पनाऽनौचित्यात् ।
न चोत्तेजके सति प्रतिबन्धकसद्भावेऽपि कथं दाह इति वाच्यम्,
उत्तेजकाभावविशिष्टमण्यभावस्य हेतुत्वात् ।

सादृश्यमपि न पदार्थान्तरं किन्तु तद्भिन्नत्वे सति तद्गतभूयोधर्मवत्त्वम् । यथा चन्द्रभिन्नत्वे सति चन्द्रगताह्लादकत्वादिमत्त्वमुखे चन्द्रसादृश्यमिति ॥ २ ॥

॥ इति पदार्थोद्देशग्रन्थः ॥

‘सादृश्यमतिरिक्त पदार्थ, सामान्येतरवृत्तित्वमिति सामान्यवृत्तित्वात्’, तथैव सादृश्य न अभावरूप सत्त्वेन प्रतीयमानत्वात्’ अथवा ‘ध्वस प्रागभावभिन्नत्वे सति मन्ना प्रतीतिबोधाजनकत्वात्’। ‘सादृश्य’ छः पदार्थों से भिन्न है क्योंकि उन पदार्थों में उसका अन्तर्भाव नहीं होता। अथवा ‘सादृश्य’ यह अतिरिक्त पदार्थ है, क्योंकि सामान्य (जाति) तथा तदितर में रहता है, और ‘सादृश्य’ अभावरूप भी नहीं है, क्योंकि भावरूप से प्रतीयमान होता है, तथा ‘नहीं है’ ऐसी प्रतीति भी नहीं कराता है।

१ तात्पर्य—उत्तेजकरूप मणि मन्नादिको के अभाव से विशिष्ट जो मणि मन्नादि है, वे मणि मन्नादि उस दाहरूप काय के प्रतिबन्धक हैं। उन प्रतिबन्धक मणि मन्नादि का अभाव ही उस दाह के प्रति कारण है। (वस्तु के पूर्वरूप की निवृत्तिपूर्वक अर्थात् वृद्धि में रखे हुए घटादिको के पूर्वश्यामरूप नष्ट होने पर जो रूपांतर की उत्पत्ति है, अर्थात् जो रक्तरूप उत्पन्न होता है उसी को दाह कहते हैं) वह दाहकारणीभूतविशिष्टाभाव—कहीं तो विशेषणमात्र के अभाव से होता है। और कहीं विशेष्यमात्र के अभाव से होता है और कहीं विशेषण विशेष्य दोनों के अभाव से होता है। जहाँ वृद्धि के समीप प्रतिबन्धक मणिमन्नादिक विद्यमान हैं तथा उत्तेजक मणि मन्नादि भी विद्यमान हैं, वहाँ दाहरूप काय की उत्पत्ति होती है,

● यह स्वीकार करने से ही यदि सामञ्जस्य^१ (निर्वाह) हो सकता है तो अनन्त शक्ति, उनका ध्वंस तथा उनके प्रागभाव की कल्पना करते बटना उचित नहीं है। अतः प्रभाकरमीमांसक की अधिक पदाय कल्पना अनुचित है।

शका—प्रतिबन्धकमणि का अभाव दाह के प्रति कारण है, ऐसा माने तो कदाचित् उत्तेजकमणि (सूयकान्त) को अग्नि के निकट रखने पर तथा प्रतिबन्धकमणि (चन्द्रकान्त) के रहने पर भी दाह होता है। किन्तु आपके (नैयायिक के) कथनानुसार तो दाह नहीं होना चाहिये, क्योंकि प्रतिबन्धकमणि तथा उत्तेजकमणि इन दोनों के होने पर प्रतिबन्धकमणि की अभाव रूप कारण सम्पत्ति तो वहा है ही नहीं ?

समा०—यह शका ठीक नहीं है, क्योंकि उत्तेजक शून्यकाल का मणि दाह के प्रति प्रतिबन्धक होता है। यहा उत्तेजक शून्यकाल के मणिरूप प्रति-

ऐसी जगह उत्तेजकाभावरूप विशेषण का अभाव है, वही दाह का कारण है। और जहा वल्लि के समीप वे प्रतिबन्धक मणिमन्त्रादिक नहीं हैं परन्तु उत्तेजक मणि मन्त्रादिक हैं वहा भी दाहरूप काय उत्पन्न होता है, वहा विशेषण विशेष्य उभयाभावप्रयुक्तविशिष्टाभाव ही उस दाह का कारण है। और जहा वल्लि के समीप प्रतिबन्धक तथा उत्तेजक मणिमन्त्रादि दोनों विद्यमान नहीं हैं, वहा विशेष्या भाव प्रयुक्त विशिष्टाभाव ही दाह का कारण है, उसी से दाहरूपी काय उत्पन्न होता है। तात्पर्य यह है कि कोई भी कारण स्वतन्त्ररूप से अर्थात् अकेला ही किसी काय को पैदा नहीं कर सकता। किन्तु सहकारी कारण से युक्त होकर ही उत्पन्न करता है। अतः मण्यभावविशिष्ट वल्लि ही दाह के प्रति कारण है, केवल वल्लि नहीं। अथवा मण्यभाव को भी स्वतन्त्र कारण मान लिया जाय। मणिसमवधान स्थल में मणि के अभाव से विशिष्ट वल्लि नहीं है, अपितु मणि से विशिष्ट ही वल्लि है, अतः 'मण्यभावविशिष्टवल्लि' रूप कारण के न होने से दाहरूप काय नहीं होता। अथवा स्वतन्त्ररूप से 'मण्यभाव' रूप कारण नहीं है, अपितु 'मणि' ही है इसलिये दाह नहीं होता है।

१ पूर्वोक्त काय कारणभाव की कल्पना करने से यह लाभ है कि जहा प्रतिबन्धक 'मणि' आदि अग्नि के समीप नहीं है, वहा पूर्वोक्त काय कारणभाव के रहने से 'दाह' रूप काय की उत्पत्ति होती है। और जहा प्रतिबन्धक मणि है वहा पूर्वोक्त काय कारणभाव के न होने से 'दाह' रूप काय की उत्पत्ति नहीं होती।

प्रतिबध्कता का अभाव दाह के प्रति कारण है, इस प्रकार काय-कारणभाव की हम कल्पना करते हैं, जिससे उपयुक्त शका का समाधान हो जाना है अर्थात् पूर्वोक्त प्रसंग^१ नहीं आता है। इसलिये 'शक्ति' यह अधिक पदार्थ नहीं है। उन्नी तरह 'मादृश्य' भी अधिक पदार्थ नहीं है। वह तो उपमेय में रहनेवाला एक धर्म है। जैसे—'मुख में चन्द्र का सादृश्य है' इस उदाहरण में मुखरूप उपमेय में रहनेवाला आल्लादकत्व जो धर्म है, वही 'सादृश्य' है। वह सादृश्यघटक धर्म कही जातिरूप होता है, जैसे—'घटसदृश पट' और कही उपाधिरूप होता है, जैसे^२—'यथा' गोत्व नित्य तथा अश्वत्वमपि'। अन 'सान्द्र्य' भी अधिक पदार्थ नहीं है यह सिद्ध हो गया ॥ २ ॥

॥ इति पदार्थोद्देशग्रन्थ ॥

—★—

● 'क्षित्यप' इत्यादि ग्रन्थ से (ग्रन्थकार) द्रव्यो का विभाग दिखाते हैं—

● द्रव्याणि विभजते—

❧ क्षित्यप्तेजोमरुद्रव्योमकालदिग्देहिनो मनः ।

द्रव्याणि,

● क्षित्यवित्यादि । क्षितिं पृथिवी, आपो जलानि, तेजो वह्नि, मरुद् वायु, व्योम आकाश, काल समय, दिग् आशा, देही आत्मा, मन एतानि नव द्रव्याणीत्यर्थ ।

क्षिति = पृथिवी, अप = जल, तेज = अग्नि, मरुत = वायु, व्योम = आकाश, काल = समय, दिक् = दिशा, देहिन = जीवात्मा और पर-

१ प्रतिबन्धक तथा उत्ताजक (चन्द्रकान्त तथा सूयका त) ये दो मणि जहाँ इकट्ठा रहती हैं, वहा प्रतिबन्धक की उपस्थिति (सम्पत्ति) होने से दाह नहीं होता। प्रतिबन्धक के अभाव (कारण) की उपस्थिति (सम्पत्ति) से ही दाह होता है। केवल चन्द्रकातमणि ही प्रतिबन्धक नहीं कि तु उत्ताजक सूयकातमणि के अभाव विशिष्ट चन्द्रकान्तमणि के अभाव को दाह के प्रति कारणता है अर्थात् जहा सूयकान्त तथा चन्द्रकान्त ये दोनों मणि न हो ऐसे अभाव को यहा कारणता मानी गई है।

२ सादृश्य का यही लक्षण है कि 'तदभिन्नत्वे सति तदगतभूयोधर्मवत्त्व सादृश्यम्' जिस पदार्थ में जिस वस्तु का सादृश्य प्रतीत होता है, उस वस्तु में असाधारणरूप से रहनेवाले जो बहुत सारे धर्म हैं, उनसे युक्त होना ही उस पदार्थ में उस वस्तु का 'सान्द्र्य' है। जैसे—'च द्रसदृश मुखम्' यहाँ पर मुख तो

मात्मा, मन = अन्तःकरण, द्रव्याणि = मूलभूत वस्तु है। अथ^१ = अनन्तर।

● पृथ्वी जल, तेज, वायु, आकाश काल, दिशा, आत्मा और मन—ये नव द्रव्य है।

● ननु द्रव्यत्वजातौ किं मानम् ?

● शका अमुक पदार्थ द्रव्य है, यह कैसे जाना जाय ?

● न हि तत्र प्रत्यक्ष प्रमाण घृतजतुप्रभृतिषु द्रव्यत्वाग्रहादिति चेत् ?

न, कार्यसमवायिकारणताऽवच्छेदकतया सयोगस्य विभागस्य वा समवायिकारणताऽवच्छेदकतया द्रव्यत्वजातिसिद्धेरिति।

● उत्तर—यह वस्तु द्रव्य है, वह वस्तु द्रव्य है,^२ ऐसी अनुगतप्रतीति होने पर जिस वस्तु में द्रव्यस्वरूपी जाति होगी, वही वस्तु द्रव्य समझी

चन्द्रमा से भिन्न है तथा च द्रमा में असाधारणरूप से रहनेवाले जो आह्लादकत्व वतुलत्व, तेजस्वित्व, शीतलत्व आदि अनेक (बहुत) धर्म हैं, उनमें से कितने ही धर्म उस 'मुख' में भी हैं—यही उस मुख में चन्द्र का सादृश्य है। यदि तद्गत भूयोधर्मवत्त्वम' इतना ही 'सादृश्य' का लक्षण करें तो, प्रतियोगितारूप से सादृश्य का निरूपक जो चन्द्रमा है, उसी में अतिव्याप्ति होगी। क्योंकि 'भूयोधर्मवत्त्व' चन्द्रमा में विद्यमान है ही। इस अतिव्यप्ति के निराकरणार्थ 'तद्भिन्तत्वे सति' कल्पना चाहिये। तब चन्द्रमा, च द्रमा से भिन्न नहीं है इस कारण अतिव्याप्ति नहीं है। उक्त लक्षण में 'धर्म' शब्द से 'असाधारणधर्म' समझने चाहिये। अन्यथा 'प्रमेयत्व' आदि साधारण धर्म सब पदार्थों में रहते हैं तब 'घट' भी 'चन्द्रमा' के सदृश हो जायगा। किन्तु आसाधारणधर्म में तात्पर्य होने से 'घट' में चन्द्रमा का सादृश्य नहीं कहा जा सकता, क्योंकि प्रमेयत्व आदि तो साधारण धर्म हैं, असाधारण नहीं। कोई यतकिञ्चित् (एक) धर्म न ले, इसलिये 'भूय' पद दिया गया है। 'घट के सदृश पट है' यहाँ जातिरूप सादृश्य है। 'गोत्व के सदृश अश्वत्व है' यहाँ उपाधिरूप सादृश्य है। तात्पर्य यह है कि यह 'सादृश्य' द्रव्यादि पदार्थों के ही अन्तर्गत है। अतः द्रव्यादि सात ही पदार्थ हैं यह सिद्ध हो गया।

१ 'अथ' शब्द का अग्रिम ग्रन्थ में सम्बन्ध है। यहाँ पर पदच्छेद के लिये लिखा गया है।

२ घट, 'पट' आदि द्रव्य हैं, इस प्रकार की लोकसिद्ध अनुगत प्रतीति होती है। यह प्रतीति किसी अनुगत धर्म के बिना नहीं हो सकती। इस प्रतीति के लिये घट पट आदि वस्तुओं में अनुगत (सब वस्तुओं में = द्रव्यों, पर रहनेवाला)

यह द्रव्यत्व जाति है—ऐसा मानने में प्रत्यक्ष प्रमाण तो हो नहीं सकता, क्योंकि धूँ, लाख आदि किन्ने ही विलक्षण पदार्थों में सबसाधारण लोगो को 'यह द्रव्य है' ऐसी प्रतीति नहीं होती। सबसाधारण लोग तो प्रायः रुपया, पैसा सोना, चाँदी आदि को ही द्रव्य समझते हैं। अतः यह 'द्रव्यत्व' प्रत्यक्ष प्रमाण से गम्य नहीं है। तथापि 'द्रव्यत्व' जाति का ज्ञान, अनुमानप्रमाण से होता है। उसी अनुमान प्रमाण^१ को बताने है—'किसी भी काय के प्रति अथवा सयोग के प्रति या विभाग के प्रति 'समवाय' सम्बन्ध से द्रव्य कारण होता है'—इस प्रकार काय कारणभाव समझना चाहिये। अतः जो भेद का दशक धम है, वही 'द्रव्यत्व' नाम की जाति है।

एक धम अवश्य मानना होगा, वही धम 'द्रव्यत्व' है। द्रव्यों में पृथिवी, जल, तेज, वायु और आकाश—ये पांच तत्त्व भूतसज्ञक हैं। इनमें गुण और क्रिया प्रत्यक्ष रहती है। सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव—ये चार पदार्थ अप्रत्यक्ष अर्थात् कल्पित हैं। 'सामान्य' शब्द का अर्थ 'जाति' है।

१ सस्कृत के नैयायिक पण्डित 'द्रव्यत्व' ज्ञान की सिद्धि इस प्रकार करते हैं—“कायसमवायिकारणत्वावच्छेदकतया द्रव्यत्वजातिसिद्धे” हम देखते हैं कि समार में दो प्रकार के पदार्थ हैं, कोई कारण है तो कोई काय है। अर्थात् कोई पदार्थ किसी पदार्थ का कारण रहता है तो कोई किसी का काय रहता है। काय (पदार्थ) में कायता धम और कारण (पदार्थ) में कारणता धम रहता है। जैसे मनुष्य में मनुष्यता धम रहता है। प्रत्येक के दो दो 'अवच्छेदक' हुआ करते हैं—एक 'सम्बन्ध' और दूसरा 'धम'। अभिप्राय यह है कि 'कायता' और 'कारणता' के भी दो अवच्छेदक हुए—एक 'सम्बन्ध' और दूसरा 'धम'। तब जिज्ञासा होती है कि कारणता का तथा कायता का अवच्छेदक सम्बन्ध कौन है और अवच्छेदक धम कौन है? 'काय' अपने 'कारण' में जिस सम्बन्ध से रहता है वह 'कायतावच्छेदक सम्बन्ध' कहा जाता है, उसी प्रकार 'काय' पर रहनेवाला धर्म 'कायतावच्छेदक धम' कहा जाता है। साथ ही साथ यह नियम ध्यान में रखना चाहिये—‘यो यस्य अवच्छेदको भवति, स तदवच्छिन्नो भवति’ जो जिसका अवच्छेदक होता है, वह उससे अवच्छिन्न होता है। पृथिवी आदि अवयवी द्रव्यरूप काय घट पट आदि, अपने कारणरूप अवयवद्रव्य में 'समवाय सम्बन्ध' से उत्पन्न होकर रहते हैं। इस कारण अवयवी द्रव्यनिष्ठ-कार्यता का अवच्छेदक सम्बन्ध 'समवायसम्बन्ध' है। अतः वह कायता 'समवायसम्बन्धावच्छिन्ना'

गई। उसी प्रकार पृथिवी आदि कायद्रव्य मे 'कायत्वधर्म' रहता है, इसलिये वह कायत्वधर्म, पृथिव्यादिकायद्रव्यनिष्ठ कायता का अवच्छेदक हुआ। अतः वह कायता कायत्व से अवच्छिन्ना हुई। साथ ही साथ यहाँ यह नियम भी ध्यान मे रखना होगा कि 'समवायसम्बन्ध से उत्पन्न होनेवाले काय के प्रति तादात्म्यसम्बन्ध से द्रव्य कारण होता है।' क्योंकि समवायसम्बन्ध से उत्पन्न होनेवाले सभी काय द्रव्य में ही रहते हैं। अतः द्रव्यनिष्ठ कारणता का अवच्छेदकसम्बन्ध तादात्म्य ही होगा, तब द्रव्यनिष्ठ कारणता, तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना होगी। उसी प्रकार कायता और कारणता का आपस मे निरूप्य निरूपकभाव हुआ करता है। कही कायता से निरूपित कारणता होती है तो कही कारणता से निरूपित कायता होती है। इतना समझ लेने के बाद द्रव्यत्वजाति का साधक अनुमान इस प्रकार कहना होगा कि "समवायसम्बन्धावच्छिन्ना कायत्वावच्छिन्ना या अवयविद्रव्यनिष्ठा कायता, तादृशकार्यतानिरूपिता या तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना द्रव्यनिष्ठा या समवायिकारणता सा किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना कारणतात्मात घटनिष्ठकार्यतानिरूपितकपालनिष्ठकारणतावत्।" अनुमान प्रयोग मे चार बातों की ओर ध्यान अवश्य रखना चाहिये— (१) पक्ष, (२) साध्य, (३) हेतु, (४) दष्टान्त। उपयुक्त अनुमानप्रयोग मे 'पक्ष'—द्रव्यनिष्ठकारणता है, उसमें किञ्चिद्धर्मावच्छिन्नत्व 'साध्य' है, कारणतात्व हेतु' है और घटनिष्ठकार्यतानिरूपितकपालनिष्ठकारणतावत्—यह 'दष्टान्त' है। प्रकृत मे 'पक्ष' मे जो द्रव्यनिष्ठकारणता है, उसी मे किञ्चिद्धर्मावच्छिन्नत्व को सिद्ध करते हैं तो द्रव्यनिष्ठा कारणता उसी धर्म से अवच्छिन्ना होगी, जो उस कारणता का अवच्छेदक होगा। अर्थात् द्रव्यनिष्ठ कारणता का जो अवच्छेदक होगा, वह द्रव्यत्व ही होगा। तब द्रव्यनिष्ठा 'कारणता' द्रव्यत्वावच्छिन्ना होगी। एवञ्च द्रव्यनिष्ठा कारणता 'यद्धर्मावच्छिन्ना' हो, उसी धर्म को 'द्रव्यत्व जाति' कहते हैं। इस रीति से उपयुक्त अनुमान से 'द्रव्यत्वजाति' की सिद्धि की जाती है। अर्थात् 'कायत्वावच्छिन्नकायतानिरूपितकारणतावच्छेदकतया' द्रव्यत्व जाति की सिद्धि की गई है।

कि तु वह ठीक प्रतीत नहीं हो रही है, क्योंकि 'कायत्व' को ही कायता का अवच्छेदक बना दिया गया है। अर्थात् 'स्व' को ही 'स्वय' का अवच्छेदक बना दिया है। यह अनुचित इसलिये है कि 'कायत्व' और 'कायता' दोनों एक ही वस्तु होने से 'आत्माश्रय' दोष हो जाता है। इस अशुचि को ध्यान मे रखकर ही मूल में "सयोगस्य" कहा गया है। 'सयोगस्य' का अन्वय 'समवायिकारणतावच्छेदकता' के साथ होगा। अर्थात् सयोग का समवायिकारण हुआ—'द्रव्य', उसमे रहनेवाली

समवायिकारणता का अवच्छेदक होगा 'द्रव्यत्व', उसीको द्रव्यत्व जाति समझना चाहिये। यहा भी उसी प्रकार समझना होगा 'सयोग' गुणपदार्थ ह, वह (सयोग) गुण होने से द्रव्य (गुणी) मे समवाय सम्बन्ध से रहेगा। एतावत। मयोनिष्ठा कायता, समवायसम्बन्धावच्छिन्ना होगी। और सयोगनिष्ठकायता का अवच्छेदक सयोगत्व होगा। अतः सयोगनिष्ठा कायता सयोगत्वावच्छिन्ना होगी। एवञ्च द्रव्यत्वजातिसाधक अनुमानप्रयोग इस प्रकार किया जायगा—'समवायसम्बन्धावच्छिन्ना अथवा सयोगत्वावच्छिन्ना या सयोगनिष्ठा कायता, तन्निरूपिता या तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना द्रव्यनिष्ठा समवायिकारणता (पक्ष) सा, किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना (द्रव्यत्वधर्मावच्छिन्ना) (साध्यम्), कारणतात्वात् (हेतु), घटनिष्ठकायतानिरूपितकपालनिष्ठकारणतावत् (दृष्टान्त)। एवञ्च द्रव्यनिष्ठा समवायिकारणता द्रव्यत्वावच्छिन्ना ही होगी। इससे भी द्रव्यत्वजाति की सिद्धि हो जाती है, क्योंकि द्रव्यनिष्ठा कारणता यद्धर्मावच्छिन्ना हा वही धर्म, द्रव्यत्व जाति कहलाती है। किन्तु यह अनुमानप्रयोग भी उचित प्रतीत नहीं हो रहा है। उसका कारण यह है कि इस अनुमानप्रयोग मे भी सयोगत्वावच्छिन्ना कायता अप्रसिद्ध है। क्योंकि सयोगनिष्ठा कायता सयोगत्वावच्छिन्ना तभी हो सकती है कि जब सयोगत्व, सयोगनिष्ठकायता का अवच्छेदक हो। लेकिन सयोगनिष्ठकार्यता का अवच्छेदक 'सयोगत्व' हो ही नहीं सकता। क्योंकि अवच्छेदक वही होता है, जो अन्यताननिरिक्तवृत्ति धर्म हो। सयोगत्वधर्म जैसे अनित्य सयोग पर रहता है, वैसे ही वह (सयोगत्व) नित्यसयोग (विभुद्वयसयोग, कालाकाशसयोग) मे भी रहता है। अतः वह कायता के अतिरिक्तवृत्ति है। इस अरुचि को ध्यान मे रखकर मूलकार ने 'विभागस्य' कहा है। इसका अन्वय भी 'समवायिकारणतावच्छेदकता' के साथ समझना चाहिये। विभाग सभी अनित्य होते हैं। यहा भी उसी प्रकार समझना होगा—'विभाग' गुण पदार्थ है। वह (विभाग) गुण होने से द्रव्य (गुणी) मे समवाय सम्बन्ध से रहेगा। एतावत विभागनिष्ठा कायता, समवायसम्बन्धावच्छिन्ना होगी। और विभागनिष्ठकायता का अवच्छेदक विभागत्व होगा। अतः विभागनिष्ठा कायता विभागत्वावच्छिन्ना होगी। एवञ्च द्रव्यत्वजातिसाधक अनुमानप्रयोग इस प्रकार होगा—समवायसम्बन्धावच्छिन्ना अथवा विभागत्वावच्छिन्ना या विभागनिष्ठा कार्यता, तन्निरूपिता या तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना द्रव्यनिष्ठा समवायिकारणता (पक्ष) सा, किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना (द्रव्यत्वधर्मावच्छिन्ना) (साध्यम्), कारणतात्वात् (हेतु), घटनिष्ठकायतानिरूपित कपाल

निष्ठकारणतावत् (दष्टान्त) । द्रव्यनिष्ठासमवायिकारणता द्रव्यत्वावच्छिन्ना ही होगी । इससे द्रव्यत्व जाति की सिद्धि निराबाध हो जाती है । तात्पर्य यह है कि द्रव्य, समस्त काय का समवायिकारण है तो सजाग, विभाग और जन्य द्रव्य का भी वही (द्रव्यही) समवायिकारण है । अतः समवायिकारणतावच्छेदक 'द्रव्यत्व' होगा, वही द्रव्यत्वजाति है । इस प्रकार द्रव्यत्वजाति के साधक तीन अनुमान किये गये । उनमें से प्रथम अनुमान में कायत्वधम को कायतावच्छेदक मानने में आत्माश्रय दोष तथा उपस्थितिकृत गौरव होना है, इसलिये द्वितीय अनुमान किया गया । किन्तु उसमें भी नित्यसंयोगवादी के मन से संयोगत्वावच्छिन्ना कायता अप्रसिद्ध है । इसलिये तृतीय अनुमान किया । इसमें नित्यविभाग का आश्रय कोई द्रव्य नहीं है, इस कारण विभागत्वावच्छिन्ना कायता अप्रसिद्ध नहीं है ।

निष्कर्ष यह है कि द्रव्यवृत्तिर्या संयोगस्य विभागस्य वा समवायिकारणता, सा किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना कारणतात्वात् तन्तुवृत्तिकारणतावत्—पृथिवी आदि नौ द्रव्यो में रहनेवाली जो संयोगगुणरूप काय की अथवा विभागगुणरूप काय की समवायिकारणता वह किमी धम से अवच्छिन्न होने योग्य है, कारणता होने से, क्योंकि जो-जो कारणता होती है, वह किसी न किसी धम से अवच्छिन्न ही होती है, निरवच्छिन्न कोई कारणता नहीं होती । जैसे तन्तुआ में रहनेवाली पट की समवायिकारणता तन्तु व धम में अवच्छिन्न होती है । वैसे ही यह द्रव्यनिष्ठ कारणता भी किमी धम से अवच्छिन्न होगी । प्रकृत में पृथिवी आदि नौ द्रव्यो में स्थित जो संयोग विभागरूप कार्य की समवायिकारणता है उस कारणता की द्रव्यत्व (धमरूप) जाति ही अवच्छेदक होती है । 'जो धम जिस धम के न्यून तथा अधिक देश में न रहे किन्तु समान देश में रहे उसको 'अवच्छेदक' कहते हैं, ऐसा अवच्छेदक धम द्रव्यत्वजाति में ही घटित होता है । क्योंकि संयोग विभागरूप काय की समवायिकारणता उन पृथिवी आदि नौ द्रव्यो में रहती है और यह द्रव्यत्व जाति (धम) भी पृथिवी आदि नौ द्रव्यो में रहती है । अतः द्रव्यत्व जाति ही इस कारणता का अवच्छेदक है । पृथिवीमात्र में पृथिवीत्व, जल में जलत्व इत्यादि द्रव्यविभाजक जातियाँ न्यून देश में रहती हैं, और 'सत्ता' अधिक देश में रहती है । अतः वे 'पृथिवीत्व', 'जलत्व' आदि धम या 'सत्ता' कोई भी द्रव्यनिष्ठ कारणता की अवच्छेदक नहीं हो सकती, किन्तु 'द्रव्यत्व' धम ही उसका अवच्छेदक हो सकता है । उस 'द्रव्यत्व' धम को ही 'द्रव्यत्वजाति' कहते हैं ।

शका—समवायसम्बन्ध से गुणत्वजाति गुण में यद्यपि रहती है, तथापि 'स्वाश्रयाश्रयत्व' सम्बन्ध से वह गुणत्वजाति द्रव्य में भी रहती है। यहां पर 'स्व' शब्द से गुणत्वजाति को लिया, उसके आश्रय रूपादिगुण होंगे, उनमें आश्रय पृथिवी आदि नौ द्रव्य होंगे। तब 'गुणत्वजाति' को ही द्रव्यवृत्ति (निष्ठ) कारणता की अवच्छेदक क्यों न माना जाय, 'द्रव्यत्व' जाति को ही क्यों अवच्छेदक माना जा रहा है ?

समा०—पृथिवी आदि नौ द्रव्यों में साक्षात् (परम्परा से नहीं) सम्बन्ध से सम्बद्ध द्रव्यत्वजातिरूप धर्म का कोई भी बाधक नहीं है। अतः उस साक्षात्-सम्बद्ध द्रव्यत्व धर्म का छोड़कर, वह अनुमितिज्ञान परम्परया सम्बद्ध गुणत्वजातिरूप धर्म को विषय नहीं करेगा, अपितु साक्षात्सम्बद्ध द्रव्यत्वजातिरूप धर्म को ही विषय करेगा।

शका—जैसे आकाशत्व, कालत्व, दिक्त्व, सामा यत्व, विशेषत्व, समवायत्व, अभावत्व—ये धर्म जातिरूप नहीं हैं कि तु उपाधिरूप हैं, वैसे ही द्रव्यत्व धर्म को जातिरूप न मानकर उपाधिरूप ही क्यों न मान लिया जाय ?

समा०—कारणता, कायता, प्रतिबधकता प्रतिबध्यता तथा पद की शक्यता का अवच्छेदक धर्म, जातिरूप ही होता है, उपाधिरूप नहीं—यह नैयायिकों का सिद्धान्त है।

शका—जैसे सयोग-विभाग ये दोनों द्रव्य में रहते हैं, वैसे ही रूपादि भी द्रव्य में रहते हैं, तब सयोग विभाग ही से निरूपित द्रव्यवृत्ति (निष्ठ) समवायि कारणता को लेकर द्रव्यत्वजाति की सिद्धि क्यों की जा रही है, रूपादि गुण निरूपित द्रव्यनिष्ठसमवायिकारणता को लेकर द्रव्य वजाति की सिद्धि क्यों नहीं की जा रही है ?

समा०—जैसे शब्द रस, रूप, स्पृश, परत्व आदि गुण—एक, दो, तीन, चार, पाँच आदि द्रव्यों में रहते हैं, पर तु सयोग तथा विभाग ये दोनों तो सभी द्रव्यों में रहते हैं, इस कारण सयोग विभाग निरूपित कारणता को ही लेकर द्रव्यत्व जाति की सिद्धि की है।

शका—संख्या, परिमाण, पृथक्त्व—ये तीन गुण भी सभी द्रव्यों में रहते हैं, तब एतन्निरूपित समवायिकारणता को लेकर द्रव्यत्व जाति की सिद्धि क्यों नहीं की जा रही है ?

समा०—ये तीन गुण नित्य तथा अनित्य हैं और 'नित्यानित्यवृत्तिधर्म

● ननु दशम द्रव्य तम कुतो नोक्तम् ? तद्धि प्रत्यक्षेण गृह्यते । तस्य च रूपवत्त्वात् कमवत्त्वाच्च द्रव्यत्वम् । तद्धि गन्धशून्यत्वान्न पृथिवी, नीलरूपवत्त्वाच्च न जलादिकम् । तत्प्रत्यक्षे चालोकनिरपेक्ष चक्षु कारणमिति चेत् ?

□ 'तम' को दसवाँ द्रव्य माननेवाले मीमांसक की^१ शका—यह तम (तमस्) (अन्धकार) नौ द्रव्यों से निराला दसवाँ द्रव्य प्रतीत हो रहा है, क्योंकि 'तम' प्रत्यक्ष दीखता है और 'गुणवत्त्व क्रियावत्त्व समवायिकारणत्व वा द्रव्यस्य लक्षणम्'^२ यह द्रव्य का लक्षण है । 'नील तमश्चलति' कहने से 'तम' में 'नीलरूप' गुण तथा 'चलनात्मक' क्रिया भी प्रतीत होती है, इस कारण 'तम' को द्रव्य कहा जा सकता है । परिगणित नौ द्रव्यों में से किसी में भी इस 'तमो द्रव्य' का अन्तर्भाव भी नहीं हो पा रहा है, इसलिये यह 'तमोद्रव्य' 'नौ द्रव्यों' से अतिरिक्त है । उसीका उपपादन करते हैं—'तम' का पृथिवी में अन्तर्भाव हो नहीं सकता, क्योंकि 'पृथिवी' में गन्ध गुण है, 'तम' में नहीं । 'तम' में नीलरूप दिखाई देने से 'जल' आदि में भी अन्तर्भाव नहीं हो सकता । 'आदि' पद से तेज, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा, मन को समझना चाहिये । इनमें से किसी में भी 'नीलरूप' नहीं है । 'तम' के प्रत्यक्ष करने में 'आलोक निरपेक्ष (प्रकाशरहित) चक्षु' कारण होता है, यही 'तम' के प्रत्यक्ष में विशेषता है । एतावता यह 'तम' दसवाँ द्रव्य है ।^३

तो कायता का अवच्छेदक नहीं होता' यह नियम है । सयोग विभाग ये दोनों धम तो अनित्य हैं इस कारण समवायिकारणता के अवच्छेदक होकर द्रव्यत्वजाति को सिद्ध करते हैं ।

शका—यदि सयोग से ही द्रव्यत्वजाति सिद्ध हो सकती है तो विभाग को पुन क्यों ग्रहण किया ?

समा०—कुछ ग्रन्थकार आकाशादि विभुओं के सयोग को नित्य कहते हैं, तब सयोग तो नित्यानित्यवृत्ति हो जायगा, इसलिये विभाग को ही समवायिकारणता का अवच्छेदक मानकर द्रव्यत्वजाति को सिद्ध की गई है ।

१—'तम खलु चल नील परापरविभागवत् ।

प्रसिद्धद्रव्यवैधर्म्यान्नवम्यो भेत्तुमर्हति ॥" इति मीमांसकाना मतम् ।

२—जो 'समवायिसम्बन्ध' से गुण या कम का आश्रय हो और जो किसी क समवायिकारण हो उसे द्रव्य कहते हैं ।

३—अनुमान प्रमाण से भी 'तम' का द्रव्य होना सिद्ध किया जा सकता है

अनुमानप्रयोग इस प्रकार होगा—‘तम’ द्रव्य रूपवत्वात् क्रियावत्त्वाच्च पृथिवीवत् ‘तम’ द्रव्य है, रूपवाला तथा क्रियावाला होने से, जा जो पदार्थ ‘रूप तथा क्रिया वाला’ होता है, वह वह पदार्थ ‘द्रव्य’ ही होता है । जसे ‘पृथिवी’ रूप तथा क्रिया वाली है, इस कारण ही उसे ‘द्रव्य’ कहा जाता है । इस प्रकार ‘तम’ भी ‘रूप तथा क्रियावाला’ होने से द्रव्य है ।

अब अनुमान से उस ‘तम’ का पृथ्वी आदि नौ द्रव्यों में अतर्भाव भी सिद्ध नहीं है यह दिखाते हैं । अनुमानप्रयोग इस प्रकार होगा—तम न पृथिवी ग घशू यत्वात् जलवत्—‘तम’ पृथिवी नहीं, ग घरहित होने से, जो जो द्रव्य गन्धरहित है वह वह पृथिवी नहीं है । जैसे जल, गन्ध से रहित होने के कारण ‘पृथिवी’ नहीं है । अब जलादि आठों द्रव्यों से ‘तम’ की भिन्नता बताते हैं—तमो’ न जलादिक’ नीलरूपवत्त्वात् पृथिवीवत्—वह तम’ जल आदि अष्टद्रव्यरूप भी नहीं है नील रूपवाला होने से, जो द्रव्य नीलरूपवाले है वे जलादि अष्टद्रव्यरूप नहीं होते हैं जसे—पृथिवी’ नील रूपवाली होने से जलादि अष्टद्रव्यरूप नहीं है, वसे हो तम भी नील रूपवाला होने से जलादि अष्टद्रव्यरूप नहीं है । अथवा इस एक ही अनुमान से तम’ का नौ द्रव्यों से भिन्न सिद्ध किया जा सकता है—‘तम, न पृथिव्यादि, स्पर्शरहितत्वे सति रूपवत्त्वात्, यन्नैव तन्नैव यथा पृथिव्यादि ।’ ‘तम’ पृथिवी आदि नौ द्रव्यरूप नहीं है, स्पर्शरहित तथा रूपवाला होने से जो पदार्थ पृथिवी आदि नौ द्रव्यों से भिन्न नहीं रहता, वह पदार्थ स्पर्शरहित होता हुआ रूपवाला भी नहीं होता । जसे ‘पृथिवी’ आदि नौ द्रव्य, उन पृथिवी आदि नौ द्रव्यों से (स्व से) भिन्न नहीं है, इसीकारण स्पर्श से रहित रहकर रूपवाले नहीं हैं, किन्तु स्पर्श के सहित रहते हुए रूपवाले हैं, और यह ‘तम’ स्पर्श से रहित होता हुआ रूपवाला है । अतः उन पृथिवी आदि नौ द्रव्यों से भिन्न (भेदवाला) है ।

इसी आशय को संस्कृत में इस प्रकार से भी कहा जा सकता है—

‘तम अतिरिक्तद्रव्य, प्रसिद्धनवद्रव्यवधर्म्यात्’ । तथाहि—तम पृथिव्यनन्त-भूतम्, समवायसम्बन्धावच्छिन्नग धत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावाधिकरणत्वात्, सुवर्णवत् । ‘तमः जलान तभूतम्, शीतस्पर्शाभावात्, घटवत् ।’ ‘तम तेजोऽनन्त-भूतम् उष्णस्पर्शाभावात् घटवत् ।’ ‘तम वाय्वन-तभूतम् सदा गतिमत्त्वाभावात्, घटवत् ।’ तथा ‘तम वाय्वन-तभूतम्, स्पर्शाभावात्, आकाशवत् ।’ ‘तम आकाशादि-प्रत्येकपञ्चाऽन तभूत, समवायेन रूपवत्त्वात्, घटवत् । एव तम न गुणाद्यन्तभूतम्,

● न, आवश्यकतेजोऽभावेनैवोपपत्तौ द्रव्यान्तरकल्पनाया अन्याय्यत्वात् । रूपवत्ताप्रतीतिस्तु भ्रमरूपा, कर्मवत्ताप्रतीतिरप्यालोकापसरणीपाधिकी भ्रान्तिरेव । तमसोऽतिरिक्तद्रव्यत्वेऽनन्तावयवादिकल्पनागौरव च स्यात् । स्वणस्य यथा तेजस्यन्तर्भावस्तथा वक्ष्यते ।

□ 'उष्णस्पर्श' तथा मास्वर रूपवाला होने से अवश्य माननीय (स्वीकृतव्य) जो तेज पदार्थ है उसके अभाव में ही यदि 'अधकार' (तम) का व्यवहार हो जाय तो नौ द्रव्यों की अपेक्षा 'तमो' नामक अधिक पृथक् द्रव्य की कल्पना करना उचित नहीं है । अर्थात् आवश्यक प्रौढ प्रकाशक जो तेज पदार्थ है उसी के सामान्याभावरूप तम (अधकार) को मानने से ही उपपत्ति (निर्वाह) यदि

गुणवत्त्वात् इति । तथापि तत्तद्धेतुना जलत्वाभावादे प्रातिस्विकरूपेण साधनमनुचितम्, एकेनैव 'नीलरूपवत्त्वात्' इति हेतुना जलत्वादिमनस्त्वा ता यतमशू यत्त्व साधनसम्भवात् । यह ध्यान में रखकर ही ग्रन्थकार ने 'नीलरूपवत्त्वाच्च' कहा है, अर्थात् 'समवायेन नीलरूपाधिकरणत्वात्' । अब अनुमान इस प्रकार किया जायगा—'तम जलतेजोवाय्वाकाशकालदिगात्ममनोन-तभूत समवायेन नीलरूपाधिकरणत्वात्, नीलघटवत् ।

इस 'तम' का लक्षण इस प्रकार होगा—'स्पर्शरहितत्वे सति रूपवत् तम' आकाशादि 'पाच द्रव्य' स्पर्शरहित होने पर भी रूपवाले नहीं है इसकारण उनमें 'तम' के लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं है । पृथिवी आदि तीन द्रव्यों में 'रूप' तो है परन्तु 'स्पर्शरहितत्व' नहीं है, अतः उनमें भी उक्त लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं है । यह 'तम' नौ द्रव्यों से भिन्न द्रव्य है—यह वदो ने भी कहा है—

'तम खलु चल नील परापरविभागवत् ।

प्रसिद्धमवधर्म्यान्निवम्यो भेत्तुमहति ॥' ('याय लीलावती')

'तम द्रव्य समवायेन कमवत्त्वात्' । 'तम द्रव्य समवायेन नीलरूपवत्त्वात्' । 'तम द्रव्य समवायेन परत्ववत्त्वात्' । तम द्रव्य समवायेन अपरत्ववत्त्वात् । 'तम द्रव्य समवायेन विभागवत्त्वात्' । 'तम द्रव्य समवायेन सयोगवत्त्वात्' । 'तम अतिरिक्तद्रव्य प्रसिद्धनवद्रव्यवैधर्म्यात् ।'

'तम' चलनरूपक्रिया तथा नीलरूप और परत्व अपरत्व गुणवाला होने से द्रव्यरूप है । और प्रसिद्ध पृथिवी आदि नौ द्रव्यों के वैधर्म्यवाला होने से उन नौ द्रव्यों से भिन्न है । अतः यह 'तम' नाम दशम द्रव्य सिद्ध हो रहा है ।

हो जाती है तो एक अतिरिक्त द्रव्य को कल्पना करते बैठना उचित नहीं है । अतः 'तेज का अभाव' ही 'तम' है । इसलिये 'तम' नाम का कोई दसवाँ द्रव्य नहीं है ।

शका—यदि 'तम' को तेजोभावरूप मानते हैं तो उसमें 'नील तमश्चलति' यह रूपवत्ता प्रतीति क्यों होती है ? क्योंकि 'अभाव' तो नीरूप (रूपहीन) है ।

समा०—आकाश के नीरूप (रूपहीन) होने पर भी 'नील आकाश' यह प्रतीति जैसे भ्रम है, वैसे ही 'नील तमश्चलति' यह रूपवत्ता प्रतीति भी भ्रम है । उसी तरह 'चलति' यह 'कमवत्ता' प्रतीति भी भ्रम है । जब कोई व्यक्ति 'दीपक' रूप प्रकाश लेकर चलता है, तो उस व्यक्ति की अपसरण क्रिया, दीपक आदि में आकर अघकार' में भासित होने लगती है, जिससे 'तम चल रहा है' ऐसा कहने लगते हैं । अतः तम में चलनक्रिया की प्रतीति आलोक (तेज, प्रकाश) की अपसरणक्रियारूप उपाधि से प्रयुक्त होने के कारण भ्रमरूप ही है । अर्थात् 'तम' में 'चलनक्रिया का ज्ञान भ्रमरूप ही है, क्योंकि आलोक के होने पर 'तम' भागता है—इस युक्ति से यह सिद्ध होता है कि तम कोई अतिरिक्त पदार्थ न होकर आलोकाभाव (तेजोऽभाव) रूप ही है । इस पर भी 'तम' को अतिरिक्त द्रव्य मानने का यदि कोई दुराग्रह करता है तो उसे 'तम' के 'अन्त अवयव' तथा 'उनके नाश' की भी कल्पना करनी होगी । अर्थात् 'तम' को 'सावयव द्रव्य' मानना होगा, तब कल्पना प्रयुक्त गौरव होगा । अतः इस प्रकार के अन तावयवादि कल्पना करने के कारण उपस्थित होनेवाले गौरव को मानने की अपेक्षा 'तेजोऽभाव' का ही 'तम' कहने में लाघव होगा । हम नैयायिकों के यहाँ 'अभाव' को सप्तम पदार्थ माना जाता है । अतः 'तम' का उसी अभाव पदार्थ में अ तर्भाव मानना चाहिये । 'तम' अतिरिक्त द्रव्य नहीं है । एतावता 'द्रव्य' नौ ही हैं यह सिद्ध हुआ । 'सुवर्ण' का भी तेज में ही अन्तर्भाव होता है, यह चर्चा हम तेजोनिरूपण के प्रसंग में करेंगे ।

१ 'तम' को अतिरिक्त द्रव्य मानने की जो आशंका मीमांसकों ने की है, वह उचित नहीं है, क्योंकि 'महत्त्व-विशिष्ट तथा उद्भूतरूपवाले द्रव्य' का चाक्षुष प्रत्यक्ष 'आलोक सहकृत चक्षुरिन्द्रिय' से ही होता है । 'घट पट आदि द्रव्यों' का प्रत्यक्ष जैसा 'आलोक' (प्रकाश) में होता है, वैसा अन्धकार' में नहीं । इससे ज्ञात होता है कि 'तम' सन्नक कोई द्रव्य नहीं है, कि तु वह 'तेज का अभाव' है ।

शका—'प्रकाश' में ही चक्षु से 'द्रव्य' का प्रत्यक्ष हो—यह कोई सावन्त्रिक

नियम नहीं है, क्योंकि रात्रि में आकाशभाव होने पर (प्रकाश के न रहने पर) भी उल्लूपक्षी, बिल्ली, चूहा, राक्षस आदि का दीखता ही है ।

समा०—रात्रि में 'प्रकाश' का अत्यन्त (बिलकुल) अभाव नहीं रहता, अपितु किञ्चित् आलोक (प्रकाश) रहता ही है । उस थोड़े (किञ्चित्) प्रकाश से ही उल्लू आदि का 'चक्षुरिन्द्रिय' 'द्रव्य' का प्रत्यक्ष कर लेता है । अर्थात् 'चक्षुरिन्द्रिय' प्रत्यक्ष का कारण होता है ।

शका—जैसे उल्लू, राक्षस आदि को अँधेरी रात में दीखता है, वैसे ही मनुष्यादिको को क्यों नहीं दीखता ?

समा०—विलक्षण अदृष्टविशेष से उल्लू आदि का चक्षु अल्प स्वल्प प्रकाश में ही देख लेता है, किन्तु मनुष्यो का चक्षु उत्कृष्ट प्रकाश में ही अदृष्ट के कारण देख पाता है । अथवा चाक्षुषप्रत्यक्ष का 'अस्मदीय' यह विशेषण दें तो कोई भी दोष नहीं होगा ।

(मोमासको की शका)—तेज सामान्य के अभाव का नाम 'तम' है या तेजोविशेष के अभाव का नाम 'तम' है ? अब नैयायिक यदि प्रथम पक्ष का स्वीकार करते हैं तो अत्यन्त 'गाढ अघकार' में उस तम की प्रतीति नहीं होनी चाहिये । यदि 'तेजोविशेष के अभाव' का नाम 'तम' कहो तो सूर्य के प्रकाशरूप आलोक के विद्यमान होने पर भी 'तम' की प्रतीति होनी चाहिये, क्योंकि यहाँ पर यत्किञ्चित् अग्निचन्द्रादि के तेजोविशेष का अभाव तो है ही ।

समाधान—यह जो कहा गया है कि—'तेज के अभाव' का नाम 'तम' है, उसका तात्पर्य यह है—'प्रकृष्टमहत्त्वोद्भूतानभिभूतरूपवत्तेज सामा यामाव-स्तम' जो तेज प्रकृष्टमहत्त्वपरिमाण तथा उद्भूत अनभिभूत रूपवाले हैं, ऐसे समस्त तेजो का जो अभाव है, वही 'तम' है । ऐसे तेज—सूर्य, चन्द्र, विद्युत्, अग्नि, मणि आदि हैं । उपर्युक्त लक्षण में यदि 'प्रकृष्ट' पद न देते तो 'त्र्यणुक तेज' के विद्यमान होनेपर भी 'तम' की प्रतीति नहीं होती । यदि 'रूप' का विशेषण 'उद्भूत' पद न दें तो 'चक्षुरिन्द्रियरूप तेज' के विद्यमान होनेपर इस तम की प्रतीति नहीं होती । यदि रूप का विशेषण 'अनभिभूत' पद न दें तो सुवणरूप तेज के होनेपर 'तम' की प्रतीति न होती । यदि 'सामान्य' पद न दें तो जहाँ एक सूर्यरूप तेज है वहाँ चन्द्र, अग्नि आदि तेजो का अभाव भी है, अतः वहाँ भी तम की प्रतीति नहीं होनी चाहिये थी । अतः लक्षण ठीक प्रतीत हो रहा है । 'तम' में जो नीलरूप दीखता है, वह 'पृथिवी' का समझना चाहिये । जैसे—

● गुणान्विभजते अथ गुणा इति ।

□ क्रम प्राप्त गुणो का विभाग करते हैं ।

✽ —अथ गुणा रूप रसो गन्धस्ततः परम् ॥ ३ ॥

स्पर्शः सङ्ख्या परिमितिः पृथक्त्व च ततः परम् ।

सयोगश्च विभागश्च परत्वं चापरत्वंकम् ॥ ४ ॥

बुद्धिः सुख दुःखमिच्छा द्वेषो यत्नो गुरुत्वकम् ।

द्रवत्वं स्नेहसस्करावदृष्ट शब्द एव च ॥ ५ ॥

(१) रूप, (२) रस, (३) गन्ध, (४) स्पर्श (५) सङ्ख्या, (६) परिमिति — परिमाण, (७) पृथक्त्व, (८) सयोग, (९) विभाग, (१०) परत्वं, (११) अपरत्वं, (१२) बुद्धि, (१३) सुख, (१४) दुःख, (१५) इच्छा, (१६) द्वेष, (१७) यत्न— प्रयत्न, (१८) गुरुत्व, (१९) द्रवत्वं (२०) स्नेह, (२१) सस्कार, (२१) धम, (२३) अधम^१, (२४) शब्द । ये चौबीस गुण^२ हैं । 'एव' 'च' ये दो पद कारिका में केवल पादपूर्ति के लिये ही हैं ।

‘पित्त’ होनेपर ‘शक् पीला प्रकृत होता है । उसी प्रकार जो चलनात्मक क्रिया ‘तम’ में प्रतीत होती है वह भी ‘तम’ की नहीं, किन्तु दीपकादि तेज के किरणों का प्रतिरोध करनेवाला शरीरादि पार्थिव द्रव्य है, उसकी क्रिया ही ‘तम’ में प्रतीत होती है ।

मीमांसकों की शका —जैसे तुम नैयायिकों ने अन्वयव्यतिरेक से ‘तम’ को ‘तेज’ का अभाव माना है, वैसे ही हम मीमांसक उस ‘तेज’ को ही ‘तम’ का अभाव सिद्ध करते हैं ।

समाधान—‘अभाव’ में स्पष्ट तथा रूपादि नहीं रहते, किन्तु ‘द्रव्य’ में ही रहते हैं । यदि ‘तेज’ तम का अभाव होता तो अग्नि के अगारे को हाथ पर रखने से हाथ नहीं जलता, अर्थात् स्पष्ट करने पर दाहादि नहीं होते । अतः ‘तेज’ को द्रव्य और ‘तम’ को अभावरूप ही मानना उचित है ।

१ धम का अभाव अधम नहीं है, किन्तु यह अधम गुणविशेष भाव पदार्थ है ।

२ ‘द्रव्याश्चय्यगुणवान् सयोगविभागैवकारणमनपेक्षो गुण’ इति । जो द्रव्य-मे रहता है और स्वयं अगुणवान् है, उसी प्रकार जो सयोग तथा विभाग का कारण नहीं है, वही गुण है ।

● एते गुणाश्चतुर्विंशतिसङ्ख्याका कणादेन कण्ठतश्च शब्देन च दर्शिता । तत्र गुणत्वजातिसिद्धिरग्रे वक्ष्यते ॥ ३५ ॥

□ रूप, रस, गंध, स्पृश, सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, सयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुणत्व, द्रवत्व, स्नेह, शब्द, बुद्धि, सुख दुःख, इच्छा, द्वेष प्रयत्न, धर्म, अधर्म और संस्कार—ये चौबीस गुण हैं। इनमें से सत्रह (१७) गुण कणाद मुनि ने अपने सूत्र^१ में स्पष्टतया लिखे हैं, शेष सात गुण उसी सूत्र के 'च' कार में सूचित होते हैं। इस प्रकार ये चौबीस गुण इस शास्त्र में कहे गये हैं। इन गुणों में गुणत्व^२ जाति की सिद्धि आगे गुणनिरूपण के अवसर पर करेंगे।

● कर्माणि विभजते उत्क्षेपणमिति ।

□ अब क्रमप्राप्त कम का विभाग करते हैं ।

❖ उत्क्षेपणं ततोऽपक्षेपणमाकुञ्चनं तथा ।

प्रसारणं च गमनं कर्माण्येतानि पञ्च च ॥ ६ ॥

कठिन पदों की व्याख्या—(१) उत्क्षेपणम्—“ऊर्ध्वदेशसयोगानुकूला क्रिया” ऊपर के देश से सयोग करानेवाला कम अर्थात् ऊपर को फेंकना, (२) अपक्षेपणम्—“अधसयोगानुकूला क्रिया” अर्थात् नीचे को फेंकना, (३) आकुञ्चनम्—“प्रसारितस्य संक्षिप्तसम्पादनानुकूला क्रिया” अर्थात् सिकोड़ना, (४) प्रसारणम्—अर्थात् ‘विस्तारकरणम्’ फैला देना, (५) गमनम्—‘उत्तर देशसयोगानुकूलो व्यापार जो क्रिया उत्तर देश के साथ सयोग (मिलाप) कराती है, उसको गमन कहते हैं। अर्थात् गमन करने के समय पूर्वदेश के साथ सयोग का ‘बन्ध’ होना तथा उत्तरदेश के साथ सयोग का होना, अर्थात् जो व्यापार ऐसा सयोग पैदा करावे उसका नाम गमन है। कर्माणि—ये पाँच प्रकार के कम हैं। कम का स्थूल लक्षण तो यह है कि ‘क्रियते इति कर्म’ अर्थात् जो किया जाय वही कम है। शास्त्रीय शब्दों में लक्षण इस प्रकार होगा—जो पदार्थ ‘सयोग’ तथा ‘विभाग’ का असमवाकारण हो और जिसका ‘असमवायी वेग’ हो वही कम है।

□ उत्क्षेपण अपक्षेपण, आकुञ्चन, प्रसारण और गमन ये पाँच ही कम हैं।

● कमत्वजातिस्तु प्रत्यक्षसिद्धा । एवमुत्क्षेपणत्वादिकमपि ॥ ६ ॥

□ ‘कम’ में ‘कमत्व’ जाति तो प्रत्यक्ष प्रमाण से ही सिद्ध है। जैसे मनुष्य

१ ‘रूपरसगंधस्पर्शा, सख्या, परिमाणानि, पृथक्त्व, सयोगविभागो, परत्वा-अपरत्वे, बुद्धय, सुखदुःखे, इच्छाद्वेषो, प्रयत्नाश्च गुणा ।’—वै० सू० १।१।६

उठना है, गमन करता है इस प्रकार अनुगत प्रत्यय (ज्ञान) होने से 'कमत्व जाति' को प्रत्यक्ष सिद्ध कहा गया । इसी प्रकार उत्क्षेपणत्वादि जाति को भी प्रत्यक्ष सिद्ध समझना चाहिये ॥ ६ ॥

❀ भ्रमण रेचन स्यन्दनोर्ध्वज्वलनमेव च ।

तिर्यग्गमनमप्यत्र गमनादेव लभ्यते ॥ ७ ॥

(१) भ्रमणम्—इधर उधर घूमना, (२) रेचनम्—निकलना, (३) स्यन्दनम्—बहना, (४) ऊर्ध्वज्वलनम्—ऊपर की ओर अग्नि का जलना अर्थात् लपट, (५) तिर्यग्गमनम्—ढेढा चलना, गमनादेव लभ्यते—गमन शब्द के अन्तगत ही इन 'भ्रमणादिको' को जानना चाहिये । अर्थात् ये एक तरह के गमन ही हैं ।

● नन्वत्र भ्रमणादिकमपि पञ्चकर्माधिकतया कुतो नोक्तम् ?

भ्रमण रेचन, स्य दन, ऊर्ध्वज्वलन, और तिर्यग्गमन ये पांच कम, पूर्वोक्त पाँच कर्मों से अधिक प्रतीत होते हैं, तब दस प्रकार के कम हैं, ऐसा क्यों नहीं कहा ? इस शका के समाधानाथ कहते हैं ।

● अत आह—भ्रमणमित्यादि ॥ ७ ॥

भ्रमणादिकौ पांच कम निराले नहीं हैं इसका गमन में ही^२ अन्तर्भाव हो जाता है । अत पाँच ही कम हैं ॥ ७ ॥

● सामा य निरूपयति—सामान्यमिति ।

□ अब क्रमप्राप्त सामा य का निरूपण करते हैं ।

❀ सामान्य द्विविध प्रोक्त पर चापरमेव च ।

□ कठिन पदव्याख्या—(१) सामान्यम्—जाति, (२) पर चापरम्—'पर' एव

१ ये पांच कम घोड़ों की गति से जाने जाते हैं ।

२ शका—भ्रमणादिको का जैसे गमन में अन्तर्भाव माना जाता है, वैसे ही उत्क्षेपणादि चारों का भी 'गमन' में अन्तर्भाव क्यों नहीं माना जाता ?

समा०—यद्यपि उक्तरीति से उत्क्षेपणादिको का भी गमन में अन्तर्भाव हो सकता है तथापि कणादमुनि ने उत्क्षेपणादि पांच ही प्रकार का 'कम' बताया है । अत उनकी शैली का त्याग करना उचित नहीं है । उत्पत्ति बिनाशशाली होने से सभी कम अनित्य होते हैं । जिस जिस मूतद्रव्य में जो जो कम उत्पन्न होता है, उस उस कम का वह वह 'मूतं द्रव्य' समवायिकारण होता है । यह कम, चक्षु तथा त्वगिन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है ।

‘अपर’ ये दो भेद ‘जाति’ के हैं। ‘पर’ शब्द का अर्थ यहाँ उत्कृष्ट है। ‘अपर’ की अपेक्षा से ‘पर’ बहुत पदार्थों में रहता है, यही ‘पर’ की उत्कृष्टता है। ‘अपर’ शब्द का अर्थ निकृष्ट है। ‘पर’ की अपेक्षा ‘अपर’ कम पदार्थ में रहता है। यही ‘अपर’ के निकृष्ट होने का कारण है।

तात्पर्य यह है कि ‘जाति’ पदार्थ दो प्रकार का होता है ‘पर’ और ‘अपर’। द्रव्य, गुण और कम पर रहनेवाली (तीनों में समवेत) सत्ताजाति को ‘परा’ कहते हैं। जो ‘जाति’ ‘परा’ नहीं है उसे ‘अपरा’ कहते हैं। द्रव्यत्व गुणत्व, कमत्व प्रभृति जाति ‘परा’ होती है। इसी प्रकार ‘द्रव्य’ के अतगत जो पृथ्वी, जल आदि नौ द्रव्य हैं, तथा ‘गुणों’ के अतगत जो रूप, रस आदि चौबीस गुण हैं, उनमें से प्रत्येक पर रहनेवाले जैसे पृथ्वीत्व, जलत्व आदि, उसी तरह रूपत्व, रसत्व आदि अपरा जाति समझी जाती है। एवं च ‘परा’ और ‘अपरा’ ये दो जातियाँ हैं।

● तल्लक्षण तु नित्यत्वे सत्यनेकसमवेतत्वम् । अनेकसमवेतत्व सयोगादीनामप्यस्त्यत उक्त नित्यत्वे सति समवेतत्व गमनपरिमाणोदीनामप्यस्त्यत उक्तमनेकेति । नित्यत्वे सत्यनेकवृत्तित्वमत्यन्ताभावेऽप्यस्त्यतो वृत्तित्वसामान्य विहाय समवेतत्वमित्युक्तम् ।

□ नित्य (नाशरहित) होकर अनेक पदार्थों में समवाय सम्बन्ध से रहनेवाले धर्म को ‘सामान्य’ (जाति) कहते हैं। अब लक्षण के पदों का प्रयोजन बताते हैं—‘नित्य’ पद यदि न दें तो ‘सयोग’ ‘विभाग’ आदि गुण अनेक पदार्थों में ‘समवाय सम्बन्ध’ से रहते हैं। अतः वे भी ‘सामान्य’ (जाति) हो जायेंगे। इस अतिव्याप्ति के निवारणार्थ ‘सामान्य’ (जाति) के लक्षण में ‘नित्य’ पद दिया गया है। उसके देने से ‘सयोगादि’ अनित्य होने के कारण वे ‘सामान्य’ (जाति) नहीं कहे जा सकेंगे। अब ‘अनेक’ पद लक्षण में न दें तो गगन का जो ‘महत्परिमाण’ है, वह नित्य है और वह ‘समवाय सम्बन्ध’ से गगन में रहता है। अतः ‘गगन-परिमाण’ में ‘सामान्य’ (जाति) के लक्षण की अतिव्याप्ति हो जायगी। उस अतिव्याप्ति के निवारणार्थ लक्षण में ‘अनेक’ पद दिया गया है। गगन तो एक ही पदार्थ है, अनेक नहीं। उसमें रहनेवाला ‘महत्परिमाण’ अनेक पदार्थों में नहीं रहता है। अतः लक्षण में ‘अनेक’ पद के देने से अतिव्याप्ति नहीं होगी। अब लक्षण में ‘समवाय’ पद यदि न दें तो ‘अत्यन्ताभाव’ नित्य है और वह अनेक

पदार्थों में भी रहता है। अतः 'अत्यन्ताभाव' में 'सामान्य' (जाति) के लक्षण की अतिव्याप्ति हो जायगी। इसलिये 'समवाय' पद 'सामान्य' के लक्षण में दिया गया है। 'अत्यन्ताभाव' समवायसम्बन्ध से कही नहीं रहता। 'अत्यन्ताभाव' तो 'दैशिकविशेषणता' नामक स्वरूपसम्बन्ध से रहता है। अतः 'सामान्य' (जाति) के लक्षण में कोई दोष नहीं है।

१ इतर भेद के अनुमापक धम को 'लक्षण' कहते हैं। अर्थात् जो धर्म अन्य वस्तुओं से भेद करावे, उस भेद करानेवाले धम को 'लक्षण' कहते हैं। जैसे—'कर चरणादिमत्त्व' 'मनुष्यत्वम्' यह मनुष्य का लक्षण है, क्योंकि 'करचरणादिमत्त्व' धम मनुष्य को अ य जीव तथा वस्तुओं से भिन्न कराता है। इसलिये 'करचरणादिमत्त्व' मनुष्य का लक्षण है। उसी प्रकार 'गलकम्बलादिमत्त्व' गो का लक्षण है। जिसके गले में कम्बल (कम्बलाकार लम्बमानचम) होता है, उसी को 'गो' कहते हैं। गोमात्र के गले में कम्बल होता है, गो से भिन्न अन्य प्राणि के गले में वह नहीं होता। 'गलकम्बलादिमत्त्व' धम के द्वारा गो-प्राणि अश्वप्रभृति अन्य प्राणियों से भिन्न होता है। अतएव 'गलकम्बलादिमत्त्व' गो का लक्षण समझा जाता है।

२ अतिव्याप्ति, अव्याप्ति, असम्भव, अन्योऽप्याश्रय प्रभृति कुछ दोष हैं। लक्षण बनाने समय उक्त दोषों से बचने के लिये उनपर दृष्टि अवश्य रखनी चाहिये, क्योंकि लक्षण वहाँ ठीक हाता है, जिसमें किसी प्रकार का दोष न हो। लक्षण सदा निदुष्ट होना चाहिये। अतिव्याप्ति—अतिव्याप्ति का प्रकृति प्रत्यय व्युत्पादित अर्थ—'अत्यन्तव्यापन' है। उसी को लक्षण के माध्यम से बताते हैं—'अलक्ष्ये लक्षणगमनम्—अतिव्याप्ति। अलक्ष्य में लक्षण का चला जाना ही अतिव्याप्ति है। अर्थात् जो जिसका लक्ष्य नहीं वहाँ यदि लक्षण चला जाय, तो अतिव्याप्ति नाम का दोष होता है। जैसे—'चेतनावत्त्वम्'—मनुष्यत्वम्। मनुष्य के इस लक्षण में अतिव्याप्ति दोष है, क्योंकि जैसी मनुष्य में चेतना है, वैसी ही मनुष्य-भिन्न 'गो' आदि प्राणियों में भी चेतना (चेतनावत्त्व) धम है। इसलिये 'चेतनावत्त्व' मनुष्य यह लक्षण, लक्ष्यभूत मनुष्य में तथा मनुष्यभिन्न अलक्ष्य 'गो' आदि में भी जाता है। अतः उक्त लक्षण में अतिव्याप्ति दोष है। इसलिये यह लक्षण ठीक नहीं है।

अव्याप्ति—'अव्याप्ति' का योगिक (प्रकृति प्रत्यय व्युत्पादित) अर्थ यही है कि 'अव्यापन' अर्थात् व्यापन (व्याप्ति) का अभाव, उसी को लक्षण के माध्यम से

बताते है—‘लक्ष्यैकदेशवत्तित्वम्’—अव्याप्ति । यदि लक्षण, लक्ष्य के एकदेश में ही व्याप्त रहे, सम्पूर्ण लक्ष्य में व्याप्त न हो सके, तो ‘अव्याप्ति’ नामक दोष होता है । जैसे—‘कपिलत्व गोत्वम्’ यह ‘गो’ का लक्षण यदि किया जाय तो अव्याप्ति दोष होगा क्योंकि ‘कपिलत्व’ घम कपिला गौ में तो मिलेगा । किन्तु अय सफेद, काली, लाल आदि रंगवाली गौओं में ‘कपिलत्व’ घम नहीं मिलेगा । अतः उक्त लक्षण लक्ष्यमात्र (गोमात्र) में न पहुँच पाने के कारण अव्याप्तिदोष से दूषित हुआ । इसलिये यह लक्षण ठीक नहीं है ।

असम्भव—‘असम्भव’ शब्द का यौगिक अर्थ—‘सभावना का अभाव’ है । इसी अर्थ को लक्ष्य के माध्यम से बताते हैं—‘लक्ष्ये लक्षणाऽगमनम्’—असम्भव । लक्ष्य में लक्षण का घटित न हो पाना ही ‘असम्भव’ है । जैसे—‘एकशफवत्त्व’ ‘गोत्वम्’ यह लक्षण यदि गाय का किया जाय तो ‘एकशफवत्त्व’ घम किसी भी गाय में उपलब्ध नहीं होगा । अतः लक्ष्यभूत गो में लक्षण के घटित होने से यह असम्भव दोष होता है । इसलिये यह लक्षण ठीक नहीं है ।

अन्योन्याश्रय—जो अयोय (परस्पर) का आश्रय करे, उसे अन्योन्याश्रय कहते हैं । उसी को इतरेतराश्रय या परस्पराश्रय भी कहते हैं । इसी भाव को लक्षण के माध्यम से बताते हैं—‘स्वग्रहसापेक्षग्रहसापेक्षग्राहकत्वम् अयोयाश्रयत्वम्’—स्वग्रह (स्वज्ञानम्) तस्य सापेक्ष (अपेक्षाकारी) यो ग्रह (ज्ञानम्) तस्य सापेक्ष (अपेक्षाकारी) ग्रहो यस्य, तस्य भाव । अर्थात् स्वज्ञान के प्रति जो ज्ञान अपेक्षा करे, उसी ज्ञान के प्रति पुनः यदि स्वज्ञान अपेक्षा करे तो वहाँ पर अन्योन्याश्रय नाम का दोष समझा जाता है । जैसे—‘महिषमिन्नत्व गोत्वम्’ एवं गोमिन्नत्व महिषत्वम्’ यहाँ पर अयोयाश्रय दोष है, क्योंकि गो ज्ञान करने के समय महिषज्ञान आवश्यक एवं महिषज्ञान करने के समय पुनः गो ज्ञान आवश्यक होता है । उसी प्रकार ‘जो पिता से जन्य (पैदा) हो वह पुत्र एवं जो पुत्र का जनक हो वह पिता’—यहाँ पर भी अयोयाश्रय दोष है, क्योंकि पितृज्ञान का सापेक्ष पुत्रज्ञान और पुत्रज्ञान का सापेक्ष पितृज्ञान है ।

आत्माश्रय—जो अपना ही आश्रय करे उसे आत्माश्रय कहते हैं । ‘स्वापेक्षापादकप्रसङ्गत्वम्’—आत्माश्रयत्वम् । अर्थात् जो स्व अपेक्षा का आपादक (जनक) हो उसको आत्माश्रय कहते हैं । जैसे—‘ज्वरघटित उपसगयुक्त रोग का नाम ज्वर है’ यह ज्वर का लक्षण यदि किया जाय तो आत्माश्रय दोष होगा, क्योंकि यहाँ पर ज्वरज्ञानसापेक्ष ज्वरज्ञान है । अतः इस लक्षण में आत्माश्रय

- एकव्यक्तिमात्रवृत्तिस्तु न जाति । तथा चोक्तम्—
 ‘व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्व सङ्ख्योऽर्थानवस्थिति ।
 रूपहानिरसम्बन्धो जातिबाधकसङ्ग्रहः’ ॥

एकव्यक्तित्वादाकाशत्व न जाति । तुल्यव्यक्तित्वात् घटत्व कलशत्व न जातिद्वयम् । सकीणत्वात् भूतत्व मूतत्व च न जाति । अनवस्थाभावात् सामान्यत्व न जाति । विशेषस्य व्यावृत्तस्वभावस्य रूपहानि स्यात् अतो विशेषत्व न जाति । समवायसम्बन्धाभावात् समवायत्वमभावत्व च न जाति ।

□ अब ‘जाति’ किस मे नहीं रहती, यह बताते हैं । श्रीउदयनाचार्य ने अपने किरणावलीग्रंथ मे जाति के बाधक गिनवाये हैं । जैसे—(१) व्यक्ति का भेद न होना अर्थात् व्यक्ति का एक होना, (२) तुल्यता (पर्याय), (३) सकर (मिश्रण), (४) स्थिति न होना, (५) रूप का नाश, (६) असम्बन्ध अर्थात् समवाय न रहना, ये छह जाति के बाधक हैं । अब प्रत्येक के उदाहरण बताते हैं—(१) व्यक्ति

दोष अर्थात् अपना ज्ञान कराने के हेतु अपना ही आश्रय करता है । किसी भी वस्तु का लक्षण करते समय दोषों पर दृष्टि अवश्य देनी चाहिये अन्यथा लक्षण दुष्ट होता है ।

१ मुक्तावली मे कहा था कि ‘एकमात्रव्यक्तिवृत्तिस्तु न जाति’ अर्थात् एक एक व्यक्ति में रहनेवाले आकाशत्व, कालत्व, दिक्त्व आदि धर्मों मे ‘जाति’ शब्द का व्यवहार नहीं हुआ करता । इसी बात को उदयनाचार्य जैसे प्राचीन आचार्यों ने अपने किरणावलीग्रंथ मे ‘व्यक्तेरभेद’ इत्यादि छह जातिबाधकों की गणना कर बताया है । जैसे (१) व्यक्ति का अभेद, (२) तुल्यत्व, (३) सकर (४) अनवस्था, (५) रूपहानि, (६) असम्बन्ध, ये छह दोष जाति के बाधक होते हैं । आकाश, काल, दिक् इन तीनों मे रहनेवाले आकाशत्व, कालत्व, दिक्त्व धर्म को ‘जाति’ शब्द से नहीं कह सकते, क्योंकि इन धर्मों को ‘जाति’ शब्द से कहने मे (१) ‘व्यक्ति का अभेद’ दोष बाधक होता है । ‘स्वाश्रयनिष्ठ स्वाश्रय-प्रतियोगिकभेदानामाव व्यक्त्यभेद’ यहाँ दोनों ‘स्व’ शब्दों से आकाशत्व आदि का ग्रहण है । आकाश, काल, दिक् ये तीनों एक एक व्यक्ति हैं, नाना (अनेक) नहीं । यदि आकाशादि नाना होते तो एक आकाशादि मे दूसरे आकाशादि का भेद सिद्ध होता । उन आकाशत्व, कालत्व, दिक्त्व धर्म मे स्व आश्रयनिष्ठ—स्व आश्रय प्रतियोगिक-भेद का अभाव है । इसी को व्यक्ति का अभेद कहते हैं ।

अनेक घटो मे जैसे अय घट, अय घट! यह अनुगत (एकाकार) प्रतीति होती है, वैसे ही उही घटो मे अय कलश, अय कलश ऐसी प्रतीति भी होती है, क्योंकि 'घट' 'कलश' दोनो पर्याय शब्द है अर्थात् एक ही अय के बोधक हैं। अतः उन घटो मे दोनो धम सिद्ध होते हैं। परन्तु 'घटत्व' धम ही 'जाति' शब्द से कहा जाता है और 'कलशत्व' धम का जाति शब्द से नहीं कहा जाता, क्योंकि 'कलशत्व' धम के जाति कहलाने मे (२) 'तुल्यत्व' दोष बाधक है। 'स्वमिन्नजातिसमनियतत्व तुल्यत्वम्'—यहा 'स्व' शब्द से कलशत्व का ग्रहण करना चाहिये। कलशत्व से भिन्न जो 'घटत्व' जाति है, उस घटत्व जाति का समनियतपना उस 'कलशत्व' धम मे है। अतः यह 'तुल्यत्व' दोष कलशत्व के जाति कहलाने मे बाधक है। घटत्व, कलशत्व ये दो पृथक् जातियाँ नहीं हैं, बल्कि 'घटत्व' ही एक जाति है। कलशत्व की अपेक्षा 'घटत्व' धम को जाति मानने मे वणशरीरकृत लाघव होता है, क्योंकि 'घ ट' ये दो ही अक्षर (वण) हैं और कलशत्व को जाति मानने मे शरीरकृतगौरव होता है, क्योंकि 'क-ल श' ये तीन अक्षर हैं। अतः 'घटत्व' धम ही जाति शब्द से व्यवहार करने योग्य है।

'भूतत्व' और 'मूतत्व' आदि धम का जाति मानने मे (३) सकर दोष बाधक है। 'सकर' का लक्षण 'परस्परात्य तामावसमानाधिकरणयोधमयोरेकत्र समावेश सकर'—परस्पर के अत्यन्ताभाव के साथ समान अधिकरणवाले धर्मों का जो एक अधिकरण मे रहना है, उसीको 'सकर' कहत है। पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश इन पाँचो द्रव्यो मे 'भूतत्व' है और पृथिवी, जल, तेज, वायु, मन इन पाँचो मे 'मूतत्व' है। 'मन' मे 'भूतत्व' धम का अत्यन्ताभाव है। अतः 'मूतत्व' धर्म 'भूतत्व' धम के अत्यन्ताभाव के साथ समान (एक) अधिकरणवाला है। तथा आकाश मे 'मूतत्व' धम का अत्यन्ताभाव है। अतः 'भूतत्व' धम 'मूतत्व' धर्म के अत्यन्ताभाव के साथ समान (एक) अधिकरणवाला है। इस प्रकार परस्पर अत्यन्ताभाव के साथ समान अधिकरणवाले जो 'भूतत्व' तथा 'मूतत्व' दोनो धम हैं, वे दोनो धम पृथ्वी, जल, तेज, वायु इन चारो मे रहते हैं—यही 'सकर' दोष है। अतः भूतत्व मूतत्व दोनो धम जातिरूप नहीं हैं, किन्तु ये उपाधि कहलाते हैं।

सामान्य मे सामान्यत्व जाति नहीं हुआ करती। घट और घटत्व मे अर्थात् व्यक्ति और जाति दोनो मे एक वैजात्य (पर) की कल्पना करते हैं, उसे ही 'सामान्यत्व' कहते हैं। इसी प्रकार 'सामान्य' तथा 'सामान्यत्व' इन दोनो मे सामान्यत्वत्व की कल्पना कर जाति बनावेंगे तो अनेक जातियो की कल्पना करनी

होगी, तब अनवस्था दोष आवेगा । अर्थात् कहीं भी विश्राम नहीं होगा । यदि सामा य पर दूसरा सामा य माना जाय तो उस पर भी एक तीसरा, उस पर भी चौथा इस प्रकार उत्तरोत्तर अविश्वातधारा चलती रहेगी । इसलिये सामान्य पर सामा य तर नहीं माना जाता । अर्थात् सामा यत्व धम को जाति कहने में (४) अनवस्था दोष' बाधक है । तात्पर्य यह है—यह गाय है, यह गाय है इस प्रकार का अनुगत व्यवहार किसी अनुगत धम के बिना हो नहीं सकता । अतः 'गोत्व जातिरूप धम का माना गया है । उसी तरह—गोत्व, पुरुषत्व, पशुत्व आदि जातियों में 'यह जाति है यह जाति है' इस 'अनुगतव्यवहार' के लिये सभी जातियों पर एक जातिरूप 'अनुगतधम' मान लेना चाहिये । उसके भी जातिरूप होने से पुनः उसमें भी 'यह जाति है', यह जाति है' इस प्रकार का व्यवहार चलेगा, उसकी उपपत्ति के लिये एक 'अय जातिरूप' धम मानना होगा । उसके भी 'जातिरूप' होने से पुनः उसमें भी 'यह जानि है', यह जाति है', इस प्रकार का व्यवहार चलेगा, तब उसकी उपपत्ति के लिये एक 'अय जातिरूप धम' मानना होगा । इस तरह मानते चलने पर अनवस्था होगी । अतः कहना होगा कि केवल अनुगतप्रतीति होनेमात्र से, 'अनुगतधम' की कल्पना नहीं की जाती, बल्कि किसी बाधक के रहने पर ही वसी कल्पना की जाती है । इसीलिये कहा जाता है—'बाधकामावविशिष्टानुगतप्रतीतिविशेष्यत्वस्यैव जातिसाधकत्वम्' ।

हेतु के अधिकरण में साध्य का अभाव होना (न रहना) ही व्यभिचार है । उसी कारण 'विशेषत्व' को जाति नहीं कहा जाता । 'अय विशेष विशेषान्तरात् मिश्र विशेषत्वात्—यद्वा पर विशेषान्तर में 'भेदरूपो साध्य' का अभाव है, किन्तु 'विशेषत्वरूप हेतु' है । अतः यद्वा व्यभिचार है । 'सामान्यशून्यत्वे सति सामान्य भिन्नत्वे सति समवेतत्व—विशेषस्य लक्षणम्' । यदि 'विशेष' पदार्थ में विशेषत्व-धम का जाति माना जाय तो 'सामा यश्चयस्य सामा यमुत्तेनैव व्यावतकत्वम्'—इस नियम के अनुसार उस 'विशेषत्वधम' के द्वारा ही वह 'विशेषपदार्थ व्यावतक बन पायगा । किन्तु विशेषपदार्थ तो सामा य (विशेषत्वधम) के द्वारा व्यावतक (भेदसाधक) नहीं होता, बल्कि वह तो अपने स्वरूप से ही भेदसाधक (व्यावतक) होता है । अतः विशेष पदार्थ के स्वरूपनाश तथा लक्षणनाश के भय से अर्थात् (५) रूपहानि के भय से विशेषत्वधम को जाति शब्द से नहीं कहा जाता । विशेषत्वधम तो उपाधि रूप है ।

समवाय में समवायत्वधम को तथा अभाव में अभावत्वधम को भी 'जाति'

के अभेद का उदाहरण—आकाश एक है, उसके ऊपर रहनेवाले ‘आकाशत्व धर्म’ को जाति’ शब्द से नहीं कहा जाता, क्योंकि अनेक व्यक्तियों पर रहनेवाले

शब्द से नहीं कहा जाता, क्योंकि (६) असम्बन्ध दोष (जातिबाधक) वहाँ उपस्थित है। ‘असम्बन्ध’ का स्वरूप इस प्रकार है—प्रतियोगिताऽनुयोगितान्यतरसम्बन्धेन समवायऽभावा असम्बन्ध’—प्रतियोगिता तथा अनुयोगिता इन दोनों में से किसी एक सम्बन्ध से जो ‘समवाय का अभाव’ रहता है, उसे ‘असम्बन्ध’ कहते हैं। पृथ्वी आदि द्रव्यों में गुण तथा कम ‘समवाय सम्बन्ध’ से रहते हैं। उस गुण, कम के समवायसम्बन्ध के वे गुण, कम ‘प्रतियोगी’ हैं, और पृथ्वी आदि द्रव्य ‘अनुयोगी’ है। अतः वह गुण, कम का ‘समवाय’, प्रतियोगितासम्बन्ध’ से गुण, कम में रहता है, और ‘अनुयोगिता सम्बन्ध’ से पृथिवी आदि द्रव्यों में रहता है। इस प्रकार द्रव्य, गुण, कम इन तीनों पदार्थों में जातिरूपसामान्य ‘समवायसम्बन्ध’ से रहता है। उस सामान्य के ‘समवाय’ का वह सामान्य ‘प्रतियोगी’ होता है, और द्रव्य, गुण, कम ‘अनुयोगी’ होते हैं। इसी प्रकार ‘तन्तु आदि अवयवों’ में समवाय सम्बन्ध’ से रहनेवाले जो ‘पटादि अवयवों’ हैं, उन ‘पटादि अवयवियों’ का समवाय भी ‘प्रतियोगिता सम्बन्ध’ से उन पटादिकों में रहता है, और ‘अनुयोगिता सम्बन्ध’ से तन्तु आदि अवयवों में रहता है। सामान्य और विशेष इन दो पदार्थों में कोई भी पदार्थ ‘समवायसम्बन्ध’ से नहीं रहता। अतः इनमें समवाय ही—‘प्रतियोगिता सम्बन्ध’ से रहता है। परमाणु, आकाशादि नित्यद्रव्य, किसी भी पदार्थ में ‘समवाय सम्बन्ध’ से नहीं रहते। अतः इनमें ‘समवाय स्वयं अनुयोगिता सम्बन्ध’ से रहता है। ‘समवाय’ तथा ‘अभाव’ ये दोनों किसी भी पदार्थ में ‘समवायसम्बन्ध’ से नहीं रहते। तथा ‘समवाय’ और ‘अभाव’ में कोई दूसरे पदार्थ भी ‘समवाय सम्बन्ध’ से नहीं रहते। इसलिये ये दोनों ‘समवाय’ के प्रतियोगी तथा अनुयोगी नहीं हैं। इस रीति से ‘समवाय’ तथा ‘अभाव’ में ‘प्रतियोगिता तथा अनुयोगिता सम्बन्ध’ से जो समवाय का अभाव है, उसी को (६) ‘असम्बन्ध’ कहते हैं। एवञ्च आकाशत्व, कालत्व, दिक्त्व, भूतत्व, शरीरत्व, इन्द्रियत्व, सामान्यत्व, विशेषत्व, समवायत्व, अभावत्व आदि धर्मों को ‘जाति’ शब्द से न कहकर ‘उपाधि’ शब्द से कहा जाता है। यद्यपि द्रव्यत्व, गुणत्व, कमत्व तथा पृथिवीत्व, जलत्व आदि को और रूपत्व, रसत्व आदि जातियों को भी ‘विभाजक उपाधि’ शब्द से बताया जाता है। तथापि यहाँ उपाधि शब्द जाति से भिन्न ही है। यह उपाधि सखण्डोपाधि तथा अखण्डोपाधि भेद से दो प्रकार का होता है। ‘बहुपदार्थघटितो धर्मः’

धम को ही 'जाति' शब्द से कहा जाता है । (२) तुल्यता (पर्याय) का उदाहरण—घट और कलश ये दोनों पर्याय शब्द हैं । घटत्व और कलशत्व इन दोनों धर्मों को 'जाति' शब्द से नहीं कहा जायगा । किन्तु दोनों पर एक 'घटत्व' जाति ही मानी जाती है ।

शका—जैसे 'घट' तथा 'कलश' इन दोनों में 'घटत्व' धम को जाति माना जाता है, उसी प्रकार 'घटत्व' के स्थान में 'कलशत्व' धम को ही जाति क्यों नहीं माना जाता ?

समा०—'घटत्व' धम को जाति मानने में शरीरकृत लाघव है, अर्थात् 'घट' शब्द में दो अक्षर (वण) है और 'कलश' शब्द में तीन अक्षर (वण) है । इसलिये दोनों (घट और कलश) में 'घटत्व' धम को ही जाति माना जाता है । (३) सकर का उदाहरण—भूतत्व और मृतत्व ये दोनों जातियाँ नहीं हो सकती, क्योंकि जाति का बाधक 'सकर दोष' यहाँ उपस्थित है । (४) अनवस्थिति (स्थिति न होना) का उदाहरण—सामाय (घटत्व, द्रव्यत्व आदि) जैसे 'जाति' है, वैसे 'सामायत्व' जाति नहीं । उसे भी यदि जाति माना जाय तो 'सामायत्व-त्व' और सामायत्व त्व त्व आदि भी जातियाँ होने लगेंगी तब 'अनवस्था' नाम का दोष हो जायगा । इस दोष के होने पर यहाँ तक 'जाति' है, ऐसा नियम नहीं रहेगा । इसलिये—'सामायत्व' धम को जाति शब्द से नहीं कहा जाता । (५) रूपनाश—यह स्वरूपनाश तथा लक्षणनाश भेद से दो प्रकार का होता है । स्वरूपनाश का उदाहरण—'विशेष' पर रहनेवाले 'विशेषत्व' धम को जाति शब्द से नहीं कहा जाता । विशेषत्व को यदि जाति माना जाय तो जाति, अ यजाति के भेद की दशक होती है, अर्थात् दूसरी जाति से भेद के दिखाने का हेतु होती है—इस नियम के अनुसार परस्पर विशेषों में विशेषत्व भी भेद की दशकता का हेतु हो जायगा । अतः केवल व्यभिचार दोष ही नहीं

सखण्डोपाधि'—जो धम अनेक पदार्थों से घटित रहे उसे 'सखण्डोपाधि' कहते हैं । जैसे—'शब्द'-गुण का जो समवायिकारण हो उसे आकाश कहते हैं । अतः 'आकाशत्व' धम, 'शब्द समवायि कारणत्व' इन अनेक पदार्थों से घटित हुआ, इसलिये उपयुक्त 'आकाशत्व' आदि धम 'सखण्डोपाधि' कहे जाते हैं । 'अखण्डोपाधि' उस धम कहते हैं, जिस धम का किसी प्रकार निर्वचन न किया जा सके । जैसे—प्रतियोगित्व, अनुयोगित्व आदि धम । जातिरूप 'सामाय' पदार्थ का ग्रहण छह इन्द्रियों से होता है ।

होगा, किन्तु विशेष का जो विशेषान्तर से भेद का दर्शक स्वरूप है (स्वतोभेद दशकत्व) उसका भी नाश हो जायगा । इसलिये विशेषत्व धर्म को जाति शब्द से नहीं कहा जाता ।

ऊपर बता चुके हैं कि 'रूपनाश' दो प्रकार से होता है, एक 'स्वरूपनाश' और दूसरा 'लक्षणनाश' । 'स्वरूपनाश' बता दिया । अब 'लक्षणनाश' को बताते हैं—विशेष के लक्षण में विशेष को—सामान्यशून्य' ऐसा विशेषण दिया गया है, वहा यदि 'विशेषत्व' जाति हो जाय तो 'विशेष' सामान्यशून्य नहीं होगा । तो विशेषण में 'सामान्यशून्यत्वे सति' इस लक्षण का नाश हो जायगा, इसलिये 'विशेषत्व' को जाति नहीं मान सकते । (६) असम्बन्ध का उदाहरण—'समवायत्व' और 'अभावत्व' ये दोनों जातिरूप धर्म नहीं हैं । क्योंकि 'जाति' तो 'व्यक्ति' में समवाय सम्बन्ध से रहती है । समवायत्व और अभावत्व ये 'समवाय' तथा 'अभाव' में स्वरूपसम्बन्ध से रहते हैं । वे समवाय सम्बन्ध में कभी नहीं रहते । इसलिये 'समवायत्व' और 'अभावत्व' को जातिरूप नहीं माना जाता ।

द्रव्यादित्रिकवृत्तिस्तु सत्ता परतयोच्यते ॥ ८ ॥

परभिन्ना च या जातिः सैवापरतयोच्यते ।

द्रव्यत्वादिकजातिस्तु परापरतयोच्यते ॥ ९ ॥

(१) द्रव्यादित्रिकवृत्ति —द्रव्य आदि त्रिक अर्थात् द्रव्य, गुण और कम इ ही तीन पदार्थों में (पर) सत्ता की वृत्ति होती है (सत्ता रहती है) । (२) सत्ता—'सत्' वतमान जिसका धर्म हो उसको 'सत्ता' कहते हैं । अर्थात् 'द्रव्य सत्', 'गुण सन्', 'कम सत्' इस प्रकार की जो अनुगत प्रतीति होती है, वही 'सत्ता' की साधक है । 'यह सत् है', 'यह सत् है' इत्याकारक शब्दप्रयोग जिसके अधीन है, वही 'सत्ता' है । (३) परतया उच्यते—'परा' नाम से कही जाती है । (४) जाति —कितने ही व्यक्तियों का एक समूह में लानेवाला नैयायिकों का अनुमोदित 'धर्मविशेष' है । जैसे—गोत्व, मनुष्यत्व आदि । (५) अपरतया उच्यते—'अपर' नाम से कही जाती है । (६) द्रव्यत्वादिकजाति —'आदि' पद से यहा 'गुणत्व', 'कमत्व' आदि का परिग्रह किया गया है । (७) पर अपरतया उच्यते—'पर' तथा 'अपर' दोनों नामों से कहा जाता है । भाव यह है कि द्रव्यत्वादि जाति—पृथ्वीत्व, जलत्व, तेजस्त्व आदि नौ जातियों की अपेक्षा परा

है, क्योंकि 'द्रव्यत्व' तो नौ द्रव्यों में रहना है, किन्तु 'पृथ्वीत्व' केवल पृथ्वी में ही रहेगा। परन्तु वही द्रव्यत्व 'सत्ता' की अपेक्षा अपर है क्योंकि 'सत्ता' तो द्रव्य, गुण, कम इन तीनों में रही और 'द्रव्यत्व' केवल नौ द्रव्यों में ही रहा।

परत्वमधिकदेशवृत्तित्वम् । अपरत्वमल्पदेशवृत्तित्वम् । सकलजात्य-
पेक्षयाऽधिकदेशवृत्तित्वात् सत्ताया परत्व तदपेक्षया चान्यासा
जातीनामपरत्वम् ॥ ८-९ ॥

पहिले सामान्य (जाति) का लक्षण बता चुके । अब उनके भेद बता रहे हैं—सामान्य (जाति) पर तथा अपर भेद से दो प्रकार का है । अधिक जगह रहने से सत्ता (सामान्य या जाति) 'पर' कहलाती है । और न्यून (कम) जगह रहने से 'द्रव्यत्व' 'गुण व आदि जातियाँ 'अपर' कहलाती हैं । जैसे 'सत्ता' सन्नक सामान्य द्रव्य, गुण, कम इन तीनों ही जगह रहता है । यह सब सामान्यों (जातियों) की अपेक्षा 'पर' है और द्रव्यत्व, गुणत्व, कमत्व ये 'सत्ता' की अपेक्षा कम जगह में रहते हैं, अर्थात् 'द्रव्यत्व' केवल द्रव्य पर ही रहता है, 'गुणत्व' केवल गुण पर ही, 'कमत्व' केवल कम पर ही रहता है । अतः द्रव्यत्व, गुणत्व, कमत्व ये सत्ता की अपेक्षा अपर हैं । उसी तरह पृथ्वीत्व, जलत्व आदि द्रव्यत्व की अपेक्षा कम जगह में रहता है । अतः 'द्रव्यत्व' की अपेक्षा यद्यपि वह अपर हुआ तथापि 'द्रव्यत्व' सत्ता की अपेक्षा अपर है किन्तु पृथ्वीत्व की अपेक्षा पर है । अतः द्रव्यत्व, गुण व, कम व ये तीनों पर भी हैं और अपर भी हैं ॥ ८-९ ॥

व्यापकत्वात्पराऽपि स्याद्व्याप्यत्वादपराऽपि च ।

(१) व्यापकत्व—अधिक देश में रहनेवाला धर्म । (२) व्याप्यत्व—अल्पदेश में रहनेवाला धर्म । 'पवतो बल्लिमान् धूमात्' इस उदाहरण में 'बल्लि' व्यापक है और 'धूम' व्याप्य है । क्योंकि अयोगोलकादि में भी बल्लि रहता है, किन्तु धूम नहीं । अतः जहाँ धूम नहीं भी है, वहाँ भी बल्लि है, इसलिये बल्लि अधिक देश में रहा । अतः बल्लि व्यापक है । उसी तरह अधिक देश में रहने के कारण व्यापक होने से 'जाति' परा है, और अल्पदेश में रहने के कारण व्याप्य होने से 'जाति' अपरा भी है ।

पृथिवीत्वाद्यपेक्षया व्यापकत्वादधिकदेशवृत्तित्वाद् द्रव्यत्वादेः परत्वं
सत्ताऽपेक्षया व्याप्यत्वाद् अल्पदेशवृत्तित्वाच्च द्रव्यत्वस्यापरत्वम् । तस्यैव
धर्मद्वयसमावेशादुभयमविरुद्धम् ।

सत्ता (सामान्य) पर है, क्योंकि वह समवाय सम्बन्ध से द्रव्य, गुण, कर्म इन अनेक पदार्थों में रहने के कारण^१ व्यापक है, और पृथ्वी की अपेक्षा द्रव्यत्व पर है। सत्ता की अपेक्षा अल्पदेशवृत्ति होने से व्याप्य होने के कारण द्रव्यत्व अपर है, तथा द्रव्यत्व की अपेक्षा अल्पदेशवृत्ति होने से पृथ्वीत्व अपर है। इस रीति से एक में दो धर्मों का रहना दोषावह नहीं है। क्योंकि एक में भी आपेक्षिक दो धर्मों के रह सकने से—परत्व तथा अपरत्व इन दो धर्मों के रहने में कोई विरोध नहीं है। जैसे एक ही स्त्री में पति की दृष्टि से का तात्व, पुत्र की दृष्टि से मातृत्व, पिता की दृष्टि से पुत्रीत्व रहता है।

विशेष निरूपयति—अन्त्य इति।

अब क्रमप्राप्त 'विशेष' पदार्थ का निरूपण किया जा रहा है।

अन्त्यो नित्यद्रव्यवृत्तिर्विशेषः परिकीर्तितः ॥ १० ॥

(१) अन्त्य —कल्पना के अन्त में जो वर्तमान रहे उसे अन्त्य कहते हैं।

अर्थात् जो पदार्थ चरम व्यावर्तक के रूप में हो उसी का नाम 'विशेष' है।

(२) नित्यद्रव्यवृत्ति —नित्यद्रव्य—परमाणु, आकाश आदि में जिसकी वृत्ति

(स्थिति) है। (३) विशेष —विशेषसन्नक पदार्थ है।

पर सामान्यादिगत चरम-व्यावर्तक धर्म को विशेष कहते हैं। अभिप्राय

१ जो जातियाँ एक ही अधिकरण में परस्पर इकट्ठी रहती हैं उन्हीं में 'व्याप्य व्यापकभाव सम्बन्ध' हुआ करता है। जैसे—घट द्रव्य में 'द्रव्यत्वजाति' रहती है और 'पृथ्वीत्व जाति' रहती है तथा 'घटत्व जाति' रहती है और सत्ता (जाति) भी रहती है। अतः सत्ता (जाति), द्रव्यत्व (जाति), पृथिवीत्व (जाति), घटत्व (जाति) इन चारों जातियों का परस्पर व्याप्य व्यापकभाव होता है। अर्थात् 'सत्ताजाति' की 'द्रव्यजाति' व्याप्य है, 'द्रव्यत्वजाति' की 'पृथिवीत्वजाति' व्याप्य है, 'पृथिवीत्व जाति' की 'घटत्वजाति' व्याप्य है।

जो जातियाँ एक अधिकरण में नहीं रहती उनमें 'व्याप्य-व्यापकभाव' नहीं होता। जैसे—'द्रव्यत्वजाति' द्रव्य में, 'गुणत्वजाति' गुण में, 'कर्मत्वजाति' कर्म में रहती है, इस कारण इन जातियों का परस्पर 'व्याप्य व्यापकभाव' नहीं है। पहले कह चुके हैं कि द्रव्य सत्, गुण सत्, कर्म सत् इस प्रकार 'सत्' की अनुगत प्रतीति होती है, इसी कारण इन तीनों में अनुगत होने वाले सत्त्व (सत्ता) धर्म को 'सत्ताजाति' के नाम से कहा जाता है। इसी प्रकार पृथिवी आदि में भी समझना चाहिये।

यह है कि समवयव पदार्थों में परस्पर भेद की कल्पना हम अवयवभेद से कर सकते हैं, किंतु निरवयव परमाणु आदि में भेद करनेवाला तो 'विशेष' ही है। क्योंकि वह (विशेष) तो स्वयं ही व्यावृत्त (मिन्न) है इसलिये उसकी व्यावृत्ति के लिये विशेषांतर (अन्य व्यावतक) की अपेक्षा नहीं होती।

'अन्तेऽवसाने वर्तते इत्यन्त्य, यदपेक्षया विशेषो नीस्तीत्यर्थः। घटादीनां द्व्यणुकपयन्तानां तत्तदवयवभेदात्परस्पर भेद, परमाणूनां परस्परभेदको विशेष एव, स तु स्वत एव व्यावृत्त, तेन तत्र विशेषान्तरापेक्षा नास्तीति भावः ॥ १० ॥

विशेष'^१—एकव्यक्ति पर (परमाणु आदि नित्यद्रव्यो पर) रहकर उस व्यक्ति

१ नि सामान्यत्वे सति एकमात्र समवेतत्वम्' यह 'विशेष' का लक्षण है। जो पदार्थ जातिरूपसामान्य से रहित हो तथा एक व्यक्तिमात्र में समवेत हो उसे विशेष कहते हैं। पृथ्वी, जल, तेज, वायु इन चार भूतों के जितने परमाणु हैं उन सबमें वह 'विशेष' रहता है तथा आकाश, काल, दिशा में और सब आत्माओं में तथैव सबके मनो में 'विशेष' समवाय सम्बन्ध से रहता है। 'रूपादि गूण' तथा 'कर्म आदि' भी एक-एक द्रव्यव्यक्ति में रहते हैं, अतः 'एकमात्र समवेत' के साथ 'नि सामान्यत्वे सति' यह सत्यतः विशेषण भी दिया गया है। तब 'रूपादि गूण' तथा 'कर्म आदि' एकद्रव्यमात्रवृत्ति होने पर भी जातिशून्य (नि सामान्य) नहीं है। यदि नि सामान्यत्वे सति समवेतत्वम् इनका ही लक्षण करे तो 'सामान्य' में अतिव्याप्ति होगी। क्योंकि 'सामान्य' सामान्य से शून्य भी है तथा द्रव्यादित्रिक समवेत भी है। अतः 'एकमात्र' पद दिया गया है। 'सामान्य' एक व्यक्ति में समवेत नहीं है। इसी प्रकार 'स्वतोव्यावतकत्व विशेषत्वम्' यह भी विशेष का लक्षण कहा जाता है। यह 'विशेष' जिस परमाणु आदि नित्यद्रव्य में समवाय सम्बन्ध से रहता है, उस परमाणु आदि को दूसरे परमाणु आदि से मिन्न अपने स्वरूप के द्वारा ही करता है। जैसे—'अयं परमाणु एतत्परमाणोर्मिन्न एतद्विशेषात्'—यह 'पार्थिव परमाणु' दूसरे 'पार्थिव परमाणु' से मिन्न है, विशेषवाला होने से। अब यह विशेष जैसे 'स्वाश्रयभूत नित्यद्रव्य' का दूसरे 'नित्यद्रव्य' से स्वतः ही व्यावतक होता है वैसे ही 'स्वाश्रयभूतद्रव्य' से अपना भी व्यावतक होता है। जैसे—'विशेष द्रव्यादिमिन्न विशेषात्' यह 'विशेष', 'द्रव्य' से मिन्न है विशेष होने से। अथवा 'एतद्विशेष तद्विशेषाद् मिद्यते एतद्विशेषात्'—यह विशेष दूसरे विशेष से मिन्न है, एतद्विशेष होने से। कदाचित् प्रथम विशेष को दूसरे की, दूसरे

की दूसरी व्यक्ति से भिन्नता का प्रदर्शक जो धम (अनिवचनीय एक पदार्थ) हो—, उसे 'विशेष' कहते हैं। इस 'विशेष' के स्वीकार करने की आवश्यकता यह है कि जैसे—बड़ी व्यक्ति से (घटव्यक्ति से) छोटी व्यक्ति तक (द्व्यणुक व्यक्ति) तक जितनी द्रव्य-व्यक्तियाँ हैं उनमें प्रत्येक का भेद—(दूसरो से भिन्नता) है, क्योंकि प्रत्येक व्यक्तियों के अवयव निराले हैं। प्रत्येक व्यक्तियों के भेद के दशक उनके अपने अवयव होते हैं। परंतु परमाणु व्यक्तियाँ निरवयव (अवयवरहित) हैं। उन व्यक्तियों में परस्पर भेद (भिन्नता) दिखाने के लिये ऐसी कोई भी वस्तु, इन परमाणुओं पर नहीं है, जिससे उन परमाणुओं का परस्पर भेद हो। अतः उन

को तीसरे की अपेक्षा होगी तो 'स्वतोव्यावतकत्व' नहीं रहेगा, और अनवस्थादोष उपस्थित होगा। अस्वच्छात् उत्पत्ति, विनाश से रहित, अतीन्द्रिय विशेषों की सिद्धि अनुमान से होती है। वह अनुमान इस प्रकार है—'परमाणुभेद किञ्चित्लिङ्गज्ञाप्य भेदत्वात् कपालभेदज्ञाप्यघटभेदवत्'—सजातीय परमाणुओं का भेद किसी लिङ्ग से ज्ञाप्य होने योग्य है, भेदरूप होने से, जो जो भेद होते हैं वे वे किसी लिङ्ग से ज्ञाप्य ही होते हैं, जैसे दो घटों का भेद उन दो घटों के समवायिकारण कपालों के ही भेद से ज्ञाप्य होता है, वैसे ही उन परमाणुओं का भेद भी भेदरूप होने से किसी लिङ्ग से अवश्य ज्ञाप्य होगा। अतः वह 'विशेष' ही उनका भेदक है। अथवा एक दूसरे अनुमान से भी विशेष की सिद्धि की जाती है—'आकाशनिष्ठा या समवायिकारणता सा किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना कारणतात्वात्, दण्ड-निष्ठकारणतावत्'—आकाश में रहनेवाली जो शब्दार्ण की कारणता है, वह किसी धम से अवच्छिन्न होने योग्य है, कारणता होने से जो जो कारणता होती है वह किसी धम से अवच्छिन्न ही होती है, जैसे दण्ड में रहनेवाली घट की कारणता दण्डत्वधम से अवच्छिन्न होती है। वैसे ही आकाशनिष्ठकारणता भी किसी धम से अवश्य अवच्छिन्न होगी। यहाँ आकाशवर्ति कारणता का वह आकाशवर्ति 'विशेष' ही अवच्छेदक है। कुछ तो यह कहते हैं कि ईश्वर तथा आकाशस्थित नित्यज्ञान तथा शब्द-गुण ही उन नित्य द्रव्यों को उद्देश्य कर देगा। अतः ईश्वर या आकाश में 'विशेष' को मानना व्यर्थ है। और नवीन न्यायिक भी कहते हैं कि 'विशेष' पदार्थ को मानने की कोई आवश्यकता नहीं, क्योंकि प्राचीनों ने 'विशेष' की स्वतः व्यावतकता मानी है, तो परमाणु स्वतः ही व्यावतक हो जायेंगे। इस 'विशेष' पदार्थ को तो कणाद मुनि ने ही माना है, गौतम मुनि ने नहीं। इसीलिये कणाद के दर्शन को 'वैशेषिक' दर्शन कहते हैं।

परमाणुओ मे भेद बतानेवाला 'विशेष' ही होगा । उन परमाणुओ मे रहनेवाले पृथक् पृथक् जो विशेष है उनका भेदक कोई और नहीं है, बल्कि वे विशेष स्वतः ही व्यावृत्त (भिन) है । विशेष को अलग करने के लिये विशेषान्तर (विशेषत्व) घम (जाति) मानने की आवश्यकता नहीं है ।

समवाय दर्शयति—घटादीनामिति ।

अब छोटे पदार्थ 'समवाय' को दिखाते हैं ।

घटादीना कपालादौ द्रव्येषु गुणकर्मणोः ।

तेषु जातेश्च सम्बन्धः समवायः प्रकीर्तितः ॥ ११ ॥

(१) घटादीनाम्—घट प्रभृति अवयवी वस्तु का । (२) कपालादौ—कपाल प्रभृति अवयवो मे । घटो के बनने की पूर्वावस्था मे स्थित द्विधा विभक्तखण्डो को कपाल कहते हैं । (३) द्रव्येषु—पूर्वोक्त क्षिति आनि नौ द्रव्यो मे । (४) गुण कर्मणौ—पूर्वोक्त गुण और कर्म का । (५) तेषु—घट आदि मे । (६) जाते—जाति का । (७) 'च'—समुच्चयबोधक है । 'च' कार से ही नित्य द्रव्य मे 'विशेष' का जो सम्बन्ध है, वह समवाय है । अर्थात् 'कपालादि अवयव' मे घटादि अवयवी' का जो सम्बन्ध है, उसे समवाय कहते हैं तथा द्रव्य मे गुण और कर्म का जो सम्बन्ध है, उसे समवाय कहते हैं । उसी तरह घट आदि मे जाति का जो सम्बन्ध है उसे समवाय कहते हैं ।

अवयवावयविनोर्जातिव्यक्त्योगुणगुणिनो क्रियाक्रियावतोनित्यद्रव्य-विशेषयोश्च य सम्बन्ध स समवाय । समवायत्व नित्यसम्बन्धत्वम् । तत्र प्रमाण तु 'गुणक्रियादिविशिष्टबुद्धिविशेषणविशेष्यसम्बन्धविषया विशिष्टबुद्धित्वाद् दण्डीपुरुष इति विशिष्टबुद्धिवत्' इत्यनुमानम् । एतेन सयोगादिबाधात् समवायसिद्धिः ।

नित्यसम्बन्ध को समवाय कहते हैं । जैसे—अवयव (कपाल आदि) और अवयवी (घटादिद्रव्य), जाति और व्यक्ति, गुण और गुणी (द्रव्य), क्रिया (कर्म) और क्रियावान् (द्रव्य), विशेष और नित्यद्रव्य (परमाणु आदि) इनका परस्पर जो सम्बन्ध है, उसे समवाय कहते हैं । इस समवाय के अस्तित्व मे अनुमान किया जाता है अर्थात् अनुमान से समवाय का अस्तित्व सिद्ध किया जाता है ।^१

१ शंका—यद्यपि लाघव से एक समवाय के सिद्ध होने से प्राचीन नैयायिको के मत मे दोष नहीं आता, तथापि समवाय को अनेक माननेवाले नवीन नैयायिको

यह देखा जाता है कि 'विशिष्टज्ञान से विशेषणयुक्त विशेष्य का बोध होता है। जैसे—'दण्डवान् पुरुष' यह ज्ञान, विशिष्ट ज्ञान है। अतः वह विशेषण विशेष्य सम्बन्ध (विशेषणरूप दण्ड का विशेष्यरूप पुरुष के साथ सयोग) विषयक है। इससे यह नियम सिद्ध होता है कि जो विशिष्टज्ञान होता है, वह विशेषण विशेष्यसम्बन्धविषयक होता है। उसी तरह 'गुणवान् अथवा क्रियावान् घट' यह ज्ञान भी विशिष्ट ज्ञान है, अतः वह भी विशेषण-विशेष्यसम्बन्धविषयक है—यह अनुमान होता है। यहाँ पर वह सम्बन्ध (विशेषण विशेष्य सम्बन्ध) समवाय के सिवा दूसरा और कोई सयोगादि सम्भव हो नहीं सकता। 'दण्डी पुरुष' यहाँ पर जैसे विशिष्टज्ञान, विशेषण विशेष्य के सयोग सम्बन्ध को विषय बनाता है, उसी तरह 'अवयववान् अवयवी, गुणवान् गुणी, क्रियावत् द्रव्यम्, जातिमती व्यक्ति, विशेषवत् नित्यद्रव्यम्'—आदि विशिष्टज्ञानों का विशेष भी विशेषण विशेष्य दोनों का सम्बन्ध ही होगा। वह सम्बन्ध 'समवाय' के सिवा कोई हो ही नहीं सकता। क्योंकि अवयव, जाति, गुण, क्रिया, विशेष आदि का अपने-अपने द्रव्य के साथ 'सयोग' सम्बन्ध तो हो ही नहीं सकता। क्योंकि सयोग सम्बन्ध तो द्रव्य-द्रव्य का ही होता है—'द्रव्य द्रव्ययोरेव सयोग' यह नियम है। इस रीति से 'समवाय की सिद्धि हो जाती है।

के मत में उक्त अनुमान से समवाय की सिद्धि नहीं हो पाती। समवाय को अनेक मानने से उनके स्वरूप भी अनेक मानने होंगे।

समा०—नवीन नैयायिकों के मत के अनुसार तन्तुरूप अवयवों में समवाय सम्बन्ध से रहनेवाले पट काय के प्रति, तादात्म्यसम्बन्ध से तन्तुओं को कारणता होती है। अतः पट में रहनेवाली कायता का अवच्छेदकसम्बन्ध समवाय है।

शका—समवाय की जगह स्वरूपसम्बन्ध को मानकर भी काय-कारणभाव की कल्पना हो सकती है।

समा०—किंतु इस कल्पना से 'जिसमें समवाय से काय की उत्पत्ति होती है, वह समवायिकारण है'—यह व्यवस्था नहीं रह पायेगी।

शका—'जिसमें सम्बद्ध होकर काय उत्पन्न हो वह समवायिकारण है'—ऐसा कहने से भी निर्वाह हो सकता है।

समा०—ऐसा कहने से कपालों में सम्बद्ध जो घट का ब्रह्म उसके प्रति भी कपालों को समवायिकारणता माननी होगी, किंतु यह उचित नहीं है। इससे यह सिद्ध हुआ कि भाव काय में रहनेवाला जो कायतारूप धर्म उसका अवच्छेदक सम्बन्ध 'समवाय' है। एवं नव्यमत में भी समवाय की सिद्धि हो सकती है।

न च स्वरूपसम्बन्धेन सिद्धसाधनमर्थान्तर वा ।

मीमांसको की शका का निरसन—‘अयुतसिद्ध पदार्थों का स्वरूपसम्बन्ध’ कहने वाले मीमांसक के मत में उक्त अनुमान से ‘सिद्धसाधन’ हुआ । किन्तु समवाय साधन के उद्देश्य से प्रवृत्त हुए नैयायिक का अभिप्राय यह है कि इस समवाय के स्थानापन्न ‘स्वरूप’ (विशेष्य-विशेषण के स्वरूप) सज्ञक सम्बन्ध को मानकर दोनों को एक नहीं कह सकते, क्योंकि स्वरूप तो अनेक होते हैं ।

अनन्तस्वरूपाणा सम्बन्धत्वकल्पने गौरवाल्लाघवादेकसमवायसिद्धे ।

क्योंकि अनेक स्वरूपों की कल्पना करने से बड़ा गौरव होगा, अतः ‘समवाय’-सज्ञक सम्बन्ध एक ही है, यह स्वीकार करना ही चाहिये ।

न च समवायस्यैकत्वे वायौ रूपवत्ताबुद्धिप्रसङ्गः ।

शका—‘समवाय’ एक ही है, यह स्वीकार करना उचित नहीं । अन्यथा जैसे ‘वायु स्पशवान्’ है’ ऐसी प्रतीति सभी को होती है उसी प्रकार ‘वायु रूपवान्’ है’ यह प्रतीति भी सबको होने लगेगी, क्योंकि ‘समवाय’ तो एक ही है । जो ‘वायु’ में स्पश का समवाय है, वही ‘घट’ में रूप का समवाय है, दोनों एक ही हो गये । अतः ‘वायु में स्पश के समवाय’ की तरह रूप का समवाय भी उसमें (वायु में) प्रसक्त हो जायगा, इसलिये ‘समवाय’ को एक नहीं मानना चाहिये ।

तत्र रूपसमवायसत्त्वेऽपि रूपाऽभावात् ।

उत्तर—यद्यपि ‘रूप का समवाय’ वायु में प्रसक्त (प्राप्त) है, तथापि ‘वायु’ में ‘प्रतियोगित्व’—सम्बन्ध से रूप का अभाव होने से (रूप के न रहने के कारण) उक्त प्रतीति की आपत्ति (वायु में रूपवत्ता की प्रतीति) नहीं की जा सकती, क्योंकि हम (नैयायिक) तो ‘विशेषण-विशेष्यविशिष्ट ज्ञान’ को स्वीकार करते हैं । यहाँ ‘विशेषण—(वायु में रूप) ज्ञान’ का अभाव है ।

न चैवमभावस्य वैशिष्ट्य सम्बन्धान्तर सिद्धयेदिति वाच्यम् ।

शका—समवाय’ आदि जैसे स्वतन्त्र सम्बन्ध है, वैसे ही ‘भूप्रदेश में (भूतल-पर) घट नहीं है’ ऐसी प्रतीति होने पर भूतल में घटाभाव का वैशिष्ट्य’ सज्ञक स्वतन्त्र सम्बन्ध क्यों नहीं स्वीकार करते ?

(इति न च वाच्यम्) । तस्य नित्यत्वे भूतले घटानयनानन्तरमपि घटाभावबुद्धिप्रसङ्गाद्, घटाभावस्य तत्र सत्त्वात्, तस्य च नित्यत्वात् । अन्यथा देशान्तरेऽपि तत्प्रतीतिर्न स्याद् वैशिष्ट्यस्य च तत्र सत्त्वात् ।

समा०—उपयुक्त शका करनेवाले से हम ऐसा प्रश्न करते हैं कि वह तुम्हारा 'वैशिष्ट्य' नित्य है या अनित्य है ? यदि नित्य (सवदा रहे और नाश-रहित हो) है तो न्यायिकों की मायता के अनुसार घट का अत्यन्ताभाव नित्य है, तब घट का 'अत्यन्ताभाव' तथा 'वैशिष्ट्य' ये दोनों नित्य हो गये । ऐसा होने पर दोष यह होगा कि 'भूतल प्रदेश' में घट के आ जाने पर भी 'यहां घट नहीं है' ऐसी प्रतीति होने लगेगी, किन्तु किसी को भी होती नहीं है । इस आपत्ति के निवारणार्थ यदि घट के 'अत्यन्ताभाव' को अनित्य कहे तो 'घटशून्य प्रदेश' में भी 'घट नहीं है' ऐसी प्रतीति नहीं होगी, क्योंकि 'वैशिष्ट्य' तो वहां है ही । किन्तु घटशून्य प्रदेश में 'घट नहीं है' यही प्रतीति सबको होती है ।

मम तु मते घटे पाकरक्ततादशाया श्यामरूपस्य नष्टत्वात् तद्वत्ताबुद्धिः । वैशिष्ट्यस्यानित्यत्वे त्वन्तवैशिष्ट्यकल्पने तवैव गौरवम् । इत्थं च तत्तत्कालीनतत्तद्भूतलादिक तत्तदभावानां सम्बन्धः ॥ ११ ॥

शका—समवाय को एक माननेवाले सिद्धान्ती के मत में भी अग्निसंयोग से रक्त (लाल) हुए 'घट' में पूर्वस्थित 'श्यामरूप' का समवाय तो है ही, किन्तु वहां (रक्त हुए घट में) श्यामरूपवत्ता बुद्धि होनी चाहिये, किन्तु नहीं होती । अर्थात् 'श्यामरूपवत्ता बुद्धि' क्यों नहीं होती ? 'वैशिष्ट्य' को न मानकर यदि 'घटाभाव' का भूतलादि में 'स्वरूप' सम्बन्ध भी माने तो पूर्ववत् 'घटवाले भूतल' में भी 'घटाभाव' की बुद्धि होनी चाहिए थी । किन्तु घटवाले भूतल में 'घटाभाव' बुद्धि किसी को नहीं होती । तो बताइए कि 'घटवद् भूतलम्' में 'घटाभाववद् भूतलम्' बुद्धि क्यों नहीं होती ?

उत्तर देते हैं कि—हमारे मत में तो ('समवाय को एक माननेवाले

१ (नित्यसम्बन्ध समवाय) जो पदार्थ नित्य होकर सम्बन्धरूप होता है, वही समवाय है । 'सम्बन्ध समवाय' इतना लक्षण करने से 'संयोग' आदि में अतिव्याप्ति होती है, तथा 'नित्य समवाय' इतना ही कहने पर 'आकाश' आदि में अतिव्याप्ति होती है, अतः उपयुक्त लक्षण ही उचित है । यह 'समवाय' किसी भी इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षज्ञान का विषय नहीं होता । इसका ज्ञान अनुमान से ही होता है । जैसे—'समवाय अतीन्द्रिय आत्मा यत्वे सति असमवेतभावत्वात् आकाशादिवत्'—यह 'समवाय' अतीन्द्रिय है, क्योंकि आत्मा से अन्य होकर असमवेतभाव रूप है । जो जो पदार्थ आत्मा से 'अयं' तथा 'असमवेत' और 'भाव' होता है, वह वह अतीन्द्रिय होता है, जैसे—'आकाश' आत्मा से 'भिन्न' है तथा

सिद्धांती के मत में तो) 'श्यामरूप का समवाय' तथा 'रक्तरूप का समवाय' ये दोनों एक ही हैं, तथापि जहाँ 'घट' में अग्नि के संयोग से 'श्यामरूप' का नाश

किसी भी पदार्थ में 'समवाय सम्बन्ध' से न रहने के कारण असमवेत भी है तथा भावरूप भी है। अतः 'आकाश' 'अतीन्द्रिय' है। उसी प्रकार 'समवाय' भी आत्मा से 'अन्य' तथा 'असमवेत' और 'भावरूप' है। पृथिवी में अनेक प्रकार की वस्तुएँ हैं। समस्त वस्तुएँ साक्षात् अथवा परम्परया किसी न किसी सम्बन्ध से सम्बन्धित होती हैं। 'समवाय' 'संयोग'—प्रभृति बहुविध सम्बन्ध हैं। सम्बन्धों के मध्य में 'समवायसम्बन्ध' अत्यंत अन्तरग है। क्योंकि 'अयुतसिद्ध' (जो कभी पृथक् न हो) पदार्थों के सम्बन्ध' का नाम समवाय है अर्थात् पृथक्भूत होकर जिसकी उपलब्धि और उत्पत्ति न हो ऐसे दो पदार्थों का जो सम्बन्ध, उसे 'समवाय' कहते हैं। जैसे 'कपालो' के साथ 'घट' का समवाय सम्बन्ध है। 'घट', 'कपाल' से 'पृथक् भाव' में उत्पन्न या ज्ञान का विषय नहीं है। उसी प्रकार 'आकाश' के साथ 'शब्द' का, 'पृथ्वी' के साथ 'गन्ध' का, 'जल' के साथ 'आस्वाद' का, 'अग्नि' के साथ 'रूप' का एवं 'मनुष्य' के साथ 'मनुष्यत्व' का 'समवाय' सम्बन्ध होता है। 'शब्द' का 'वायु' के साथ 'संयोग' सम्बन्ध रहता है, क्योंकि 'शब्द', 'वायु' का गुण नहीं तथा 'वायु' और 'शब्द' अयुतसिद्धपदार्थ भी नहीं। अतः इनका (शब्द वायु का) 'समवायसम्बन्ध' नहीं हो सकता। इसी प्रकार 'गन्ध—पुष्प का' 'समवाय सम्बन्ध' है। 'समवाय सम्बन्ध' नित्य विद्यमान, तथा समवेत होकर 'गुण', 'जाति' तथा 'स्वाश्रय' का परित्याग नहीं करता। 'शब्द', आकाश का परित्याग कर अन्यत्र नहीं जाता। 'मनुष्यत्व', मनुष्य का परित्याग कर 'गो' आदि का आश्रय नहीं करता। 'सम्बन्ध' का स्वीकार किये बिना काम नहीं चलता। बिना 'सम्बन्ध' के किसी के साथ मेल नहीं हो सकता। यदि 'द्रव्य' के साथ 'गुण' का सम्बन्ध न हो तो 'द्रव्य' को गुणवान् नहीं कह सकते। हमारे घर के साथ हमारा 'स्वामित्वसम्बन्ध' न हो तो उसको अपना घर नहीं कह सकते। हम जब तक घर में हैं तब तक हमारा सम्बन्ध अवश्य है। उसी प्रकार हमारा 'गुण' जब तक हमसे समवेत है तब तक उसके साथ 'समवाय' सम्बन्ध ही स्वीकार करना चाहिये।

कालिक-सम्बन्ध

'काल' के द्वारा जिस वस्तु का सम्बन्ध माना जाता है उसी को 'कालिक-

हो गया है और 'रक्तरूप' उत्पन्न हो गया है, वहाँ 'घट' में श्यामरूप है ऐसी प्रतीति होने की आपत्ति नहीं की जा सकती, क्योंकि वहाँ (श्यामरूप और रक्तरूप का समवाय एक होने से) श्यामरूप का समवाय तो है, परन्तु विशेषण वह (श्यामरूप) नहीं है। अतः पूर्वोक्त 'वैशिष्ट्य नित्य' है, यह मानना उचित नहीं। अब वह 'वैशिष्ट्य अनित्य' है, ऐसा मानना भी उचित नहीं। यदि उसे 'अनित्य' माना जायगा तो भूप्रदेश में 'घट' के आने पर भी पुनःस्थित घटाभाव के वैशिष्ट्य का नाश होने लगेगा, और यदि वहाँ से 'घट' को हटा ले तो अत्यन्तताभाव का 'वैशिष्ट्य' उत्पन्न होने लगेगा। इस कारण 'वैशिष्ट्य' की अनेक उत्पत्तियाँ तथा अनन्त नाश की कल्पना करने के कारण तुम्हारे पक्ष में (अभाव का वैशिष्ट्य एक पृथक् वस्तु है यह माननेवाले के मत में) गौरव होगा। अतः 'वैशिष्ट्य' को पृथक् न मानकर तत्तत् प्रदेश में 'घट नहीं है' इस प्रकार की प्रतीति जो होती है, उसका एकमात्र कारण यही है कि जिस जिस वस्तु का अभाव जिस जिस काल में जिस जिस भूतल प्रदेश में है अर्थात् तत्तत्कालीन जो तत्तद् भूतल, वही अभाव का सम्बन्ध है और वही 'स्वरूप सम्बन्ध' है। 'अभाव' का स्वरूप सम्बन्ध ही 'नैयायिकों' का मान्य है।

अभाव विभजते—अभावस्त्विति ।

अब अवसरप्राप्त अभाव का विभाग करते हैं।

सम्बन्ध कहते हैं। जैसे—दस वर्ष बीते कि हम बम्बई में थे, जिस समय हम बम्बई में थे, 'हमारा' तथा 'बम्बई' का उसी समय 'कालिक सम्बन्ध' था।

परम्परा-सम्बन्ध

एक पदार्थ के द्वारा जो सम्बन्ध कल्पित किया जाय उसे 'परम्परा सम्बन्ध' कहते हैं। जैसे—'कालिकसम्बन्ध' काल के द्वारा होता है, उसी प्रकार इसे भी समझना चाहिये। 'कालिकसम्बन्ध', 'परम्परासम्बन्ध' का अपवादक होता है। एक प्रसंग में जो अगले अगले सम्बन्ध है, उसी को 'परम्परासम्बन्ध' कहते हैं। हमारा तुम्हारा साक्षात् कोई सम्बन्ध न होने पर भी 'परम्परासम्बन्ध' है। तुम जिस देश में रहते हो हम भी उसी देश में रहते हैं, अतएव 'एक देश-वास्तव' सम्बन्ध हमारा तुमसे है। उसी प्रकार 'एक कुलोत्पन्नत्व' सम्बन्ध 'रघु' तथा 'राम' का है।

अभावस्तु द्विधा ससर्गान्योन्याभावभेदतः ।

प्रागभावस्तथा ध्वसोऽप्यत्यन्ताभाव एव च ॥ १२ ॥

एव त्रैविध्यमापन्नः ससर्गाभाव इष्यते ।

अभाव — जो भाव से (सत् प्रतीति से) भिन्न हो उसे 'अभाव' कहते हैं ।
 ससर्गाभाव — ससर्गका अर्थ 'सम्बन्ध' है । आधेय के साथ जो आधार का सम्बन्ध है, वही 'ससर्गाभाव' है । 'प्रागभाव' — कार्योत्पत्ति के प्राक् (पहले) जो अभाव हो उसे प्रागभाव कहते हैं । अर्थात् जो वस्तु आगे होगी और होने से पहले उसका जो अभाव हो, उसी को 'प्रागभाव' कहते हैं । 'ध्वसाभाव' — ध्वसरूप जो अभाव है, वही ध्वसाभाव है । जैसे — 'घटो ध्वस्त' — यहा पर दण्ड से घट के टूटने पर जो अभाव है वही ध्वसाभाव है । 'अत्यन्ताभाव' — जिसकी उत्पत्ति तथा नाश न हो उसे अत्यन्ताभाव कहते हैं । 'अन्योन्याभाव' इसका अर्थ 'भेद' है । जैसे — यह 'घट' पट नहीं है । अभाव दो प्रकार का है । एक ससर्गाभाव और दूसरा अन्योन्याभाव । इन दोनों में से ससर्गाभाव तीन प्रकार का है — प्रागभाव, प्रध्वसाभाव तथा अत्यन्ताभाव ।

१ यद्यपि 'ससर्ग' का अर्थ सम्बन्धमात्र है, तथापि प्रकृत में 'ससर्ग' शब्द से 'वृत्तिनियामक सम्बन्ध' का ही ग्रहण किया गया है । 'वृत्ति' शब्द का अर्थ आधेयता है । 'येन सम्बन्धेन आधेयपदाय स्वाधारे वतते, स सम्बन्धो वृत्तिनियामक' इत्युच्यते । वह वृत्तिनियामक सम्बन्ध सयोग, समवाय, स्वरूप, कालिक, दक्षिकविशेषणतादि भेद से अनेक प्रकार का है । इनके अतिरिक्त जो सम्बन्ध हैं वे 'वृत्त्यनियामक' हैं । वे वृत्त्यनियामक सबन्ध-गगनादिसयोग, अङ्गुलिद्वयसयोग, विषयत्व विषयित्व, अनुयोगित्व प्रतियोगित्व, निरूपकत्व निरूप्यत्व, तादा म्यादि भेद से अनन्त हैं ।

काय कारण का तादात्म्य माननेवालों के मत में 'तादात्म्य' भी वृत्तिनियामक है । एवञ्च ससर्गावच्छिन्न (वृत्तिनियामकसम्बन्धावच्छिन्न) प्रतियोगिताकोऽभाव, ससर्गाभाव । यस्य अभाव स तस्य प्रतियोगी, प्रतियोगिनो भाव प्रतियोगिता, प्रतियोगिशब्दात् भावे तल् । प्रतियोगिता के अवच्छेदक दो हुआ करते हैं — एक 'धम' और दूसरा 'सम्बन्ध' । धम और सम्बन्ध से 'प्रतियोगिता' अवच्छिन्न (विशेषित) होती है । इस कारण वह (प्रतियोगिता) उनसे अवच्छिन्न कहलायी है । प्रतियोगिता का जो समनियत धम हो वह प्रतियोगितावच्छेदक होता

अभावत्व द्रव्यादिषट्कान्योन्याभाववत्त्वम्^१ । ससर्गेति । ससर्गाभावान्योन्याभावभेदादित्यथ । अन्योन्याभावस्यैकविधत्वात्तद्विभागाभावात्ससर्गाभाव विभजते—प्रागभाव इति । ससर्गाभावत्वम् अन्योन्याभावभिन्नाभावत्वम् । अन्योन्याभावत्व तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिकाभावत्वम् । विनाश्यभावत्व प्रागभावत्वम् । जन्याभावत्व ध्वसत्वम् । नित्यससर्गाभावत्वम् अत्यन्ताभावत्वम् ।

किसी पदार्थ का लक्षण के द्वारा स्वरूप जाने बिना उसका विभाग करना उचित नहीं । इसलिये प्रथमतः 'अभाव' का लक्षण कहते हैं । पूर्वोक्त द्रव्य आदि छह पदार्थों के अतिरिक्त जो पदार्थ है, वही 'अभाव' पदार्थ है । अर्थात् भाव भिन्नत्वम् अभावत्वम्—भावपदार्थों से भिन्न पदार्थ को ही 'अभाव' कहते हैं । 'ससर्गाभाव' और 'अ योन्याभाव' (भेद) ये ही दो प्रकार के अभाव हैं । इन दो प्रकारों में से 'अ यो-याभाव' तो एक ही प्रकार का है, उसका कोई अन्तर भेद नहीं है ।

अब 'ससर्गाभाव' का विभाग करते हैं । प्रागभाव, प्रध्वसाभाव और अत्यन्ताभाव—यह तीन प्रकार का 'ससर्गाभाव' है । ससर्गाभाव का यह लक्षण है कि 'अन्योन्याभाव से भिन्न जो अभाव, उसी को ससर्गाभाव कहते हैं ।' जिसकी प्रतियोगिता तादात्म्य सम्बन्ध से अवच्छिन्न हो, अर्थात् तादात्म्य का (उन उन वस्तुओं के स्वरूपों का) जो अभाव है, वही 'अन्योन्याभाव' है । पूर्वोक्त ससर्गाभावों में से प्रागभाव आदि का लक्षण इस प्रकार समझना चाहिये—'विनाशी (नाशवान्) जो अभाव है, वह प्रागभाव है ।' 'जय (उत्पत्तिमान्) जो अभाव है, वह—प्रध्वसाभाव है ।' नित्य जो ससर्गाभाव है उसे अत्यन्ताभाव कहते हैं ।'

है । और प्रतियोगी अपने अधिकरण में जिस सम्बन्ध से रहता है, वह 'सम्बन्ध' प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्ध कहलाता है । प्रतियोगी जिस धर्म से विशेषित (अवच्छिन्न अर्थात् इतरो से व्यावृत्त) किया जाता है, वह धर्म, प्रतियोगितावच्छेदक धर्म कहलाता है ।

^१ अभाव का यह लक्षण अयो-यामाव घटित है, और वक्ष्यमाण अयोन्याभाव का लक्षण भी सामान्य रूप से अभाव घटित है । अतः उक्त लक्षण 'अयोन्याश्रय' दोष से दूषित हुआ, इसलिये 'समवायसामानाधिकरण्यायतरसम्बन्धावच्छिन्न' प्रतियोगिताकसत्ताभावत्वम्—अभावत्वम् अर्थात् उक्त विशेषण विशिष्ट सत्ताभावरूप ही अभाव का निवचन करना चाहिये ।

अर्थात् अधिकरण मे वस्तु के सम्बन्ध का जो अभाव सदा रहता है, वही अत्यन्ताभाव है ।

यत्र तु भूतलादौ घटादिकमपसारित पुनरानीत च तत्र घटकालस्य सम्बन्धाघटकतयाऽत्यन्ताभावस्य नित्यत्वेऽपि घटकाले न घटात्यन्ताभावबुद्धिः । तत्रोत्पादविनाशशाली चतुर्थोऽयमभाव इति केचित् ।

अत्र ध्वसप्रागभावयोरधिकरणे नात्यन्ताभाव इति प्राचीनमतम् । श्यामघटे रक्तो नास्तीति रक्तघटे श्यामो नास्तीति धीश्च प्रागभाव ध्वस चावगाहते न तु तदत्यन्ताभाव तयोर्विरोधात् ।

नव्यास्तु तत्र विरोधे मानाभावाद् ध्वसादिकाऽवच्छेदेनाप्यत्यन्ताभावो वक्तव्य इति प्राहुः ।

यदि अत्यन्ताभाव नित्य है (जो घट की विद्यमान अवस्था मे भी रहता है) तो घट के रहने पर भी 'घट नहीं है' इस प्रकार की आपत्ति होनी चाहिये, किन्तु उसका निवारण इस प्रकार करते हैं—जिस समय 'घट नहीं है' यह प्रतीति होती है, उस समय के 'घटाभाव' के सम्बन्ध की वहा (घटसङ्काव के स्थान मे) कल्पना कर लेंगे । और घट की सत्ता के समय जो सम्बन्ध है उसकी यहा कल्पना नहीं करेंगे । तथा जहा जहा वह सम्बन्ध समव होगा वहा वहा उन उन अभावो की प्रतीति हो जायगी । और जहा जहा समव नहीं है, वहा-वहाँ प्रतीति नहीं होगी । एवञ्च जिस भूप्रदेश मे जो पूव घट था, तदनंतर वहा से उसी घट को उठा लिया और पुन उसी घट को वही पर लाकर रख दिया, ऐसी स्थिति मे (घट की स्थिति के समय) घटाभाव का पूव सम्बन्ध नष्ट हो गया है । अतः ऐसे स्थल मे 'घट नहीं है' इस प्रतीति के होने की आपत्ति भी नहीं हो सकती । 'घट उठा लिया और पुन वही लाकर रख दिया' ऐसे स्थल मे कुछ विद्वानो का यह मत है कि—उस स्थल मे अत्यन्ताभावरूप—अभाव नहीं हो सकता, क्योंकि जब घट उठा लिया तब तो अभाव उत्पन्न हो गया और जब वहा पर घट ले आये तब वह नष्ट हो गया, ऐसा 'सामयिक' सञ्ज्ञक चौथा अभाव (प्रागभाव आदि से भिन्न) है । प्राचीन नैयायिको का मत यह है कि—किसी वस्तु के प्रागभाव तथा ध्वस ये दो अभाव, समवायिकरण के रहने पर तथा इन दो अभावो मे से किसी एक अभाव के होने पर वहा अत्यन्ताभाव नहीं रहेगा, क्योंकि ध्वस और प्रागभाव का

१ समयविशेष मे होनेवाला अभाव का नाम 'सामयिकाभाव' है ।

अत्यन्ताभाव से विरोध है। जैसे—पाक से (अग्निसंयोग से) घट में प्रथम क्षण में रक्तरूप उत्पन्न होता है और द्वितीय तथा तृतीय क्षण में उस रूप का नाश होकर श्यामरूप उत्पन्न होता है, तदनन्तर पाक से श्यामरूप का नाश होने पर पुनः दूसरा रक्तरूप उत्पन्न होता है, ऐसी स्थिति होने पर उस घट में श्यामरूप की स्थिति के समय 'रक्तरूप नहीं है' ऐसी जो प्रतीति होती है, उस प्रतीति का विषय पूर्व रक्तरूप का ध्वंस तथा भावि रक्तरूप का प्रागभाव होता है। वह रक्तरूप के अत्यन्ताभाव का विषय नहीं होता, यह प्राचीन नैयायिकों का मत है।

नवीन नैयायिकों का मत यह है कि—ध्वंस तथा प्रागभाव के होने पर भी अत्यन्ताभाव की प्रतीति होने में कुछ दोष नहीं। इन दोनों का अत्यन्ताभाव से विरोध मानने में कुछ प्रमाण नहीं मिलता। अतः ध्वंस तथा प्रागभाव के अधिकरण में भी उस समय अत्यन्ताभाव रह सकता है—यह नवीन नैयायिकों का मत है।

नन्वस्त्वभावानामधिकरणात्मकत्व लाघवात् ।

'अभाव' को न माननेवाले प्रभाकरमीमांसकों की शका—'अभाव' यह अधिकरण से भिन्न नहीं, क्योंकि जिस भूप्रदेश में 'घट नहीं है' ऐसी जो प्रतीति होती है, वह 'भूप्रदेश' ही 'अभावस्वरूप' है। अतः 'अभाव' यह भाव की अपेक्षा भिन्न वस्तु नहीं। और ऐसा मानने में लाघव भी है।

इति चेन्न । अनन्ताधिकरणात्मकत्वकल्पनाऽपेक्षयाऽतिरिक्तकल्पनाया एव लघीयस्त्वात् । एव च आधाराधेयभावोऽप्युपपद्यते । एव च तत्तच्छब्दगन्धरसाद्यभावानां प्रत्यक्षत्वमुपपद्यते । अन्यथा तत्तदधिकरणानां तत्तदिन्द्रियाणामग्राह्यत्वादप्रत्यक्षत्वं स्यात् । एतेन ज्ञानविशेषकालविशेषाद्यात्मकत्वमभावस्येति प्रत्युक्तमप्रत्यक्षत्वापत्ते ॥ १२ ॥

नैयायिक उत्तर देता है—घटाभाव, अधिकरण (भूप्रदेशादि) स्वरूप है ऐसा मानने में वे अधिकरण अनेक हैं, तो ये भी (अभाव भी) अनेक हो जायेंगे, यह मानना होगा। ऐसा मानने की अपेक्षा अभाव को अधिकरण से भिन्न (अतिरिक्त) मानने में ही लाघव है। क्योंकि 'घटाभाववद् भूतलम्' कहने पर घटाभाव को जैसे भूतलस्वरूप माना, वैसे ही 'घटाभाववान् पट', 'घटाभाववान् मठ' आदि स्थलों में भी पट, मठ आदि जो अनन्त अधिकरण हैं, तत्स्वरूप अभाव को भी अनन्त मानना होगा। किंतु इस प्रकार मानने में महान् गौरव होगा। इस लिये अभाव को अधिकरण की अपेक्षा अतिरिक्त (भिन्न) पदार्थ मानना ही उचित

है। दूसरा कारण यह भी है कि 'घटाभाव' को 'सामान्य धर्मावच्छिन्न-प्रतियोगिता-काभावरूप' माना जाता है। अर्थात् 'घटत्व' रूप जो सामान्य धम, तादश-सामा-प्रधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावस्वरूप 'घटाभाव' हुआ करता है। और 'सामान्य-धर्मावच्छिन्न प्रतियोगिताकाभाव' तो एक होता है तथा नित्य होता है। तब 'घटाभाव' को अधिकरणस्वरूप मानने पर घटात्यन्ताभाव को अनन्त और अनित्य मानना पड़ेगा, क्योंकि 'अधिकरण' अनित्य तथा अनन्त होते हैं। दूसरी बात यह है कि 'अभाव' को अधिकरणस्वरूप न मानने पर 'घटाभाववद्भूतलम्' यहाँ पर आधाराधेयभाव भी ठीक बन जाता है। क्योंकि 'घटाभाव' आधेय है और 'भूतल' उसका आधार है। यदि अभाव को अधिकरण से भिन्न (अतिरिक्त) नहीं माने तो 'आधाराधेयभाव' नहीं बन सकेगा। अर्थात् अभाव को अधिकरण-स्वरूप मानने पर 'घटाभावो भूतलम्' यह प्रतीति होगी। इस प्रतीति में कौन आधार है और कौन आधेय है यह नहीं बताया जा सकेगा। इसी प्रकार आधार-आधेय को एक ही मान लेने पर और भी एक दोष प्राप्त होगा—'शब्द में गन्ध तथा रस नहीं' इस प्रतीति में गन्ध के और रस के अभाव का प्रत्यक्ष (शब्द में गन्ध नहीं है अथवा रस नहीं है ऐसा प्रत्यक्ष) घ्राणेन्द्रिय तथा रसनेन्द्रिय से हुआ करता है, किन्तु अब वह नहीं होगा। किन्तु अभाव को अधिकरणस्वरूप न मानने पर तत्तत् शब्द, गन्ध, रस के अभाव का प्रत्यक्ष भी ठीक बन जाता है। क्योंकि यह नियम है कि 'यो गुणो येनेन्द्रियेण गृह्यते तन्निष्ठा जातिस्तदभावश्च तेनैवेन्द्रियेण गृह्यते'—जिस इन्द्रिय से जिस गुण का प्रत्यक्ष होता है, उस गुण में रहनेवाली जाति का तथा उस गुण के अभाव का प्रत्यक्ष भी उसी इन्द्रिय से होता है। जैसे—शब्द, गन्ध, रस का प्रत्यक्ष क्रमशः श्रोत्रेन्द्रिय, तथा रसनेन्द्रिय से होता है। ऐसी परिस्थिति में भी यदि अभाव को अधिकरणस्वरूप कहा जाय तो अधिकरण का प्रत्यक्ष, इन इन्द्रियो से नहीं होगा। जैसे—'शब्दाभाववद्भूतलम्' कहने पर शब्दाभाव का भूतल में प्रत्यक्ष करें तो शब्दाभाव भूतलस्वरूप होने से भूतल का प्रत्यक्ष श्रोत्रेन्द्रिय से नहीं किया जा सकता, क्योंकि श्रोत्र, 'द्रव्य' को ग्रहण नहीं करता अपितु 'गुण' को ग्रहण करता है। इस कारण शब्दाभाव का प्रत्यक्ष भी श्रोत्र से नहीं होगा। उसी प्रकार घ्राणेन्द्रिय, रसनेन्द्रिय भी गुणग्राहक इन्द्रिय हैं। अतः इनसे भी गन्धाभाव, रसाभाव का प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकेगा। इसी अभिप्राय को ग्रन्थकार स्पष्ट करते हैं—अन्यथा तत्तदधिकरणानां तत्तदिन्द्रियग्राह्यत्वात् प्रत्यक्षत्व न स्यात्' अन्यथा अभाव को अधिकरणस्वरूप मानने पर शब्दाभावस्वरूप भूतलद्रव्य श्रोत्रेन्द्रिय से अग्राह्य होने के कारण शब्दाभाव का प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा।

प्रभाकर-मीमांसक का एक यह भी सिद्धान्त है कि जिस अधिकरण में 'अभाव' तादश ज्ञानरूप है, उसीप्रकार जिसमें अभाव का ज्ञान होता है वह अभाव तादश कालरूप भी है। इससे (आगे बताये जानेवाले अप्रत्यक्षत्वापत्तिरूप दोष से) अभाव की ज्ञानरूपता तथा कालरूपता का सिद्धान्त भी खण्डित हो जाता है। क्योंकि काल का प्रत्यक्ष नहीं हुआ करता, अतः अभाव को यदि कालस्वरूप मानें तो अभाव का भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा, उसी प्रकार ज्ञान का भी बाह्येन्द्रियो से प्रत्यक्ष नहीं हुआ करता, अतः अभाव को ज्ञानस्वरूप मानने पर अभाव का भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा। इस कारण अप्रत्यक्षत्वापत्तिरूप दोष से 'अभाव' को ज्ञानरूप या कालरूप नहीं कह सकते। इसलिये यह 'अभाव' पदार्थ पूर्वोक्त छह भावपदार्थों की अपेक्षा अतिरिक्त है, यह स्पष्ट होता है।

इति बालप्रिया-सहिताया मुक्तावल्या पदार्थसामान्यनिरूपण नाम प्रथमा मुक्ता ।



१ 'अभाव' पदार्थ—ससर्गाभाव एव अन्योन्याभाव मेद से दो प्रकार का है। प्राचीन नैयायिकों के मत में ससर्गाभाव (प्रागभाव, प्रध्वसाभाव अत्यन्ता भाव, सामयिकाभाव) चार प्रकार का है। नवीन नैयायिक 'सामयिकाभाव' को नहीं मानते। 'भाव' से विपरीत 'अभाव' होता है। प्रतियोगी (वस्तु) की सत्ता के पूर्व या पश्चात् जब उसका अभाव रहता है, तब वही (वस्तु) उस (अभाव) का प्रतियोगी होता है। जैसे—घटाभाव का प्रतियोगी 'घट' है। 'प्रागभाव' का लक्षण इस प्रकार है—'अजन्यत्वे सति विनाशित्वम्' अथवा 'अजन्यत्वे सति प्रतियोगि-नाश्यभावत्वम्'-प्रागभावत्वम्। अर्थात् जिस 'अभाव' का जन्म तो न हो तथापि विनाशशील हो वही 'प्रागभाव' है। तात्पर्य यह है कि जो वस्तु आगे होगी और होने से पहले जिसका अभाव हो, उसी 'अभाव' को 'प्रागभाव' कहते हैं। 'घट' बनने से पहले उसका (घट का) प्रागभाव है। उसीप्रकार अभी 'कल्कि अवतार' का प्रागभाव है, क्योंकि कल्कि अवतार अभी नहीं हुआ है, जब वह (कल्कि अवतार) हो जायगा तब कल्कि अवतार का 'अभाव' नष्ट हो जायगा। वैसेही जबतक पुत्र उत्पन्न न होगा, तब तक उसका (पुत्र का) प्रागभाव ही कहा जायगा। पुत्र के उत्पन्न होने पर वह (अभाव) नष्ट हो जायगा। तथापि दूसरे पुत्र का प्रागभाव तो द्वितीयपुत्र की उत्पत्ति से पहले रहेगा ही। 'घटो ध्वस्त' इस प्रतीति में जिस 'अभाव' का बोध होता है, उस 'अभाव' को ध्वसाभाव या 'प्रध्वसाभाव' कहते हैं। ध्वसरूप जो अभाव है उसे

ध्वसाभाव कहते हैं। उसका लक्षण इस प्रकार है—‘जन्यत्वे सति अविनाशित्व ध्वसाभावत्वम्’ अर्थात् जिस अभाव का जन्म तो है, किन्तु विनाश नहीं है, उसी को ध्वसाभाव कहते हैं। दण्ड आदि किसी साधन से घट के टूटने पर जो घट का अभाव है उसे ‘ध्वसाभाव’ कहते हैं। यह अभाव दण्ड आदि साधनो से पैदा होता है। और इस ‘अभाव’ (ध्वसाभाव) का पुन अभाव नहीं हो सकता, क्योंकि वह (ध्वसाभाव) अविनाशी और जन्य (उत्पत्तिमान्) है। अविनाशी (नित्य) रहनेवाले इस अभाव को ‘ध्वस’ नाम से पुकारा जाता है। अत्यन्ताभाव का लक्षण इस प्रकार है—‘अजन्यत्वे सति अविनाशित्वम्’। अर्थात् जिस ‘अभाव’ का जन्म तथा विनाश न हो उसी को ‘अत्यन्ताभाव’ कहते हैं। अभिप्राय यह है कि ‘त्रैकालिक ससर्गाभाव’ को अत्यन्ताभाव कहते हैं, यानी जो अभाव पहले था और वर्तमान में तथा भविष्यत में भी रहेगा। जैसे—किसी वृक्ष को पुत्र न हुआ, न होगा, और न अब है, ऐसे स्थल में ‘तस्या पुत्रो नास्ति’ इस प्रकार के अभाव को—‘अत्यन्ताभाव’ कहते हैं। ‘अन्योन्याभाव’ का लक्षण इस प्रकार है—‘तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावत्वम्’—अन्योन्याभावत्वम्। ‘तादात्म्य’ एक सम्बन्ध विशेष है। अपने में जो अपना सम्बन्ध है उसी को ‘तादात्म्य सम्बन्ध’ कहते हैं। जैसे—घट में घट ‘तादात्म्य सम्बन्ध’ से रहता है। उसीप्रकार पट आदि में पट आदि ‘तादात्म्यसम्बन्ध’ से रहता है। ऊपर बता चुके हैं कि जिस वस्तु का अभाव होता है वह वस्तु, उस अभाव की प्रतियोगी होती है। ‘भेदरूप अभाव’ का नाम ‘अन्योन्याभाव’ है। जिस अभाव की प्रतियोगिता ‘तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न घट’ में भेदरूप है, वह अभाव, ‘घट’ में नहीं रह सकता, क्योंकि घट में ‘घट’ तादात्म्यसम्बन्ध से रहता है। अतः तादात्म्यसम्बन्ध से घट में ‘घट’ का अभाव नहीं रह सकता। क्योंकि ‘भाव’ और ‘अभाव’ ये दोनों एक अधिकरण में नहीं रह सकते। घट में अन्य (भिन्न) पट आदि जितने पदार्थ हैं, उनमें ‘घट’ का भेदरूप-अभाव रहता है। जिस सम्बन्ध से जो पदार्थ जिस जगह (जहाँ पर) नहीं होता, उसी सम्बन्ध से उसी पदार्थ का अभाव उसी जगह रहता है। ‘तज्ज यप्रतियोगिता’ में ‘तत्सम्बन्धावच्छिन्न’ स्वीकार करना भी उचित है। ‘सयोगेन घटो नास्ति’ यह कहने पर ‘घट’ में जो प्रतियोगिता है वह ‘सयोग-सम्बन्धावच्छिन्ना’ है। उसी प्रकार ‘समवायेन घटो नास्ति’ कहने पर वही प्रतियोगिता ‘समवायसम्बन्धावच्छिन्ना’ कहलायगी। किन्तु ‘तद्गुरुघटो न घट’ यहाँ

● इदानीं सप्तपदार्थानां साधर्म्यं वैधर्म्यं च वक्तुं प्रक्रमते—सप्तानामिति ।

● अब द्रव्यादि सात पदार्थों का साधर्म्य अर्थात् अनुगत (समान) धर्म तथा वैधर्म्य अर्थात् विरुद्ध धर्म बताते हैं—‘सप्तानाम्’ इति ।

✽ सप्तानामपि साधर्म्यं ज्ञेयत्वादिकमुच्यते ॥१३॥

● सप्तानाम् = द्रव्य, गुण, कम, सामान्य, विशेष, समवाय तथा अभाव इन सातों का । साधर्म्यम् = जिसका समान (तुल्य) धर्म हो, उसको सधर्मा कहते हैं, सधर्मा का जो भाव उसे साधर्म्य कहते हैं, अर्थात् साधारण धर्म । ज्ञेयत्वादिकम् = ज्ञेय = ज्ञान का विषय, उसका जो धर्म उसे ‘ज्ञेयत्व’ कहते हैं । ‘आदि’ शब्द से प्रमेयत्व, अभिधेयत्व आदि को समझना चाहिये । प्रमेयत्व=प्रमाविषयता (प्रमा का विषय) अभिधेयत्व=अभिधाविषयता (अभिधा का विषय) । द्रव्यादि सात पदार्थों का साधर्म्य (समानधर्म) ज्ञेयत्व आदि है । अर्थात् द्रव्यादि सात पदार्थ हमारे ज्ञेय (ज्ञान के विषय अर्थात् जानन योग्य) हैं । अतः ज्ञेयत्व (ज्ञेयता) ही द्रव्यादि सप्त पदार्थों का साधर्म्य (समानधर्म) है । उसी प्रकार वैधर्म्य का अर्थ होगा विरुद्धधर्म । समस्त पदार्थ, ज्ञान के विषय होने में उनमें ज्ञानविषयता रहती है । इसी प्रकार अभिधेयत्व, प्रमेयत्व आदि भी द्रव्यादि सप्तपदार्थों के समान धर्म हैं ॥ १३ ॥

● समानो धर्मो येषां ते सधर्माण तेषां भावः साधर्म्यं, समानो धर्म इति फलितार्थः । एव विरुद्धो धर्मो येषां ते विधर्माण, तेषां भावो वैधर्म्यं, विरुद्धो धर्म इति फलितार्थः । ज्ञेयत्व ज्ञानविषयता सा च सर्वत्रैवास्ति,

उक्त नियम नहीं घट सकता, क्योंकि भेद की प्रतियोगिता ‘तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना’ है । वह प्रतियोगिता कभी भी अन्यसम्बन्धावच्छिन्ना नहीं होगी । एव भेदरूप अभाव से भिन्न अन्य किसी भी अभाव की ‘प्रतियोगिता’ तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना नहीं हो सकती । यदि भेद की प्रतियोगिता, तादात्म्यसम्बन्ध से भिन्न किसी सम्बन्ध से अवच्छिन्न हो जाय तो ‘घट में घट का भेद रह जायगा’, किन्तु भिन्न सम्बन्ध से ‘घट में घट’ नहीं रहता, अपितु उसका अभाव अन्य सम्बन्ध से रह सकता है । घट तो ‘तादात्म्यसम्बन्ध’ से घट में ही रहता है, घट से भिन्न पट में नहीं रहता । अतएव घट में जो तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिता है, उसका अभाव घट में नहीं रहेगा, किन्तु पट आदि में रहेगा । जिस स्थान में जो भेदरूप अभाव है, वही ‘अन्योन्याभाव’ है । ‘अन्योन्या’ शब्द का अर्थ ‘परस्पर’ है । परस्पर अभाव का नाम ‘अन्योन्याभाव’ है ।

ईश्वरादिज्ञानविषयताया केवलान्वयित्वात् । एवमभिधेयत्वप्रमेयत्वादिक बोध्यम् ॥ १३ ॥

॥ इति सप्तपदाथसाधर्म्यकथनम् ॥

● जो पदाथ परस्पर एक धम वाले हैं, उनमें रहने वाले धम का नाम 'समान धम' है। उसी प्रकार जो पदार्थ परस्पर विरुद्ध धमवाले हैं उनमें रहनेवाले धम का नाम 'विरुद्ध धम' है। 'ज्ञेयत्व' शब्द से यहाँ ज्ञान की विषयता समझनी चाहिये। वह ज्ञान की विषयता सबत्र विद्यमान है, क्योंकि ईश्वर और योगी की 'ज्ञानीय-विषयता' को केवलान्वयी माना गया है। [विषय में रहनेवाले ज्ञानादि से निरूपित धम विशेष को विषयता कहते हैं। तथा यावत् (समस्त) पदार्थों में रहनेवाले धम को 'केवलान्वयी' कहते हैं] एव अभिधा को 'सकेत' कहते हैं। उस 'सकेतविषयता' का नाम 'अभिधेयत्व' है। एव प्रमा का अथ पदाथ ज्ञान है। और उसकी विषयता का नाम 'प्रमेयत्व' है। यहाँ 'आदि' शब्द से 'अस्तित्व' अर्थात् 'कालसम्बन्धित्व'^१ आदि धर्मों का ग्रहण करना चाहिये। तात्पर्य यह है कि द्रव्य, गुण, कम, सामान्य, विशेष समवाय और अभाव ये सातों पदार्थ, ज्ञेय (ईश्वरीय ज्ञान के विषय) हैं, तथा ये अभिधेय (किसी एक शब्द के वाच्य यानी अथ) हैं। और ये प्रमेय (ईश्वरीय ज्ञान के यथाथ विषय) हैं। इस रीति से इन पूर्वोक्त सात पदार्थों का ज्ञेयत्व, प्रमेयत्व, अभिधेयत्व यही साधर्म्य^२ है ॥ १३ ॥

॥ इति सप्तपदाथसाधर्म्यकथनम् ॥

१ यहाँ पर 'अस्तित्व' से स्वरूपवत्त्व समझना चाहिये। जिस वस्तु का जो स्वरूप है वही उसका अस्तित्व है—इस प्राचीनो के व्याख्यान को ध्यान में रखकर ही श्री विश्वनाथ ने सातों पदार्थों का साधर्म्य सगृहीत किया है। 'काल' में कालसम्बन्धित्व का सम्भव न हो सकने से 'कालसम्बन्धित्वमस्तित्वम्' यह नवीनो का व्याख्यान उचित प्रतीत नहीं हो रहा है।

२ समानधम का नाम साधर्म्य है, तथा विरुद्ध धर्म का नाम वैधर्म्य है। द्रव्यादि सात पदार्थों के ज्ञेयत्व, प्रमेयत्व, अभिधेयत्व, अस्तित्व आदि साधर्म्य (समान धम) हैं। ज्ञान की विषयता का नाम ज्ञेयत्व है। प्रमा की विषयता का नाम प्रमेयत्व है। 'इस शब्द से सुनने वाले को इस अथ का बोध हो' इस प्रकार ईश्वर की इच्छारूप जो सकेत (शक्ति) है, उस सकेत (शक्ति) का ही नाम 'अभिधा' है। किंतु श्रीमासक 'अभिधा को' सकेतग्राह्य मानकर उसे एक अधिक पदार्थ के रूप

(*) द्रव्यादयः पञ्च भावाः अनेकैः समवायिनः ।

● भावाः = भाव पदाथ । भाव तथा अभाव भेद से पदाथ दो प्रकार के हैं । द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय ये ही छह भाव पदाथ हैं । इनके अतिरिक्त जो पदाथ हैं वह 'अभाव' पदाथ हैं । 'अनेकैः' = एक से भिन्न सर्याविशिष्ट 'अनेक' होते हैं । 'समवायिनः' = 'समवाय' सम्बन्ध से युक्त । द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य और विशेष ये पांच पदाथ अनेक, तथा समवायो (समवाय सम्बन्ध से युक्त) हैं । अर्थात् द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष इन पाँच पदार्थों का साधर्म्य 'भावत्व' के सहित 'अनेकत्व' और समवायित्व है । द्रव्यादि छह पदार्थों का 'भावत्व' साधर्म्य तो स्पष्ट है, इसलिये उसे न बताकर द्रव्यादि पांचों का साधर्म्य बताया गया है ।

☉ द्रव्यादय इति । द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषाणां साधर्म्यमनेकत्वसमवायित्वं च । यद्यप्यनेकत्वमभावेऽप्यस्ति तथाप्यनेकत्वे सति भावत्वपञ्चानां साधर्म्यम् । तथाचानेकभाववृत्तिपदार्थविभाजकोपाधिमत्त्वमिति फलितोऽर्थः । तेन प्रत्येक घटादावाकाशादौ च नाव्याप्तिः । समवायित्वं च समवायसम्बन्धेन सम्बन्धित्वं न तु समवायवत्त्वं, सामान्यादावभावात् । तथा च समवेतवृत्तिपदार्थविभाजकोपाधिमत्त्वमिति फलितोऽर्थः । तेन नित्यद्रव्येषु नाव्याप्तिः ।

॥ इति पञ्चपदाथसाधर्म्यकथनम् ॥

● 'समवाय' अनेक नहीं है, किन्तु एक है । 'अभाव' पदाथ अनेक तो है परन्तु वह 'भाव' नहीं है । अतः समवाय तथा अभाव का साधर्म्य 'अनेकत्व' तथा 'भावत्व' के न होने से अन्य पांच पदार्थों के साथ नहीं हो सकता । केवल द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य और विशेष ये अनेक तथा भाव भी हैं । इसी कारण इन सबका

में स्वीकार करते हैं । उस अभिधा की विषयता का नाम 'अभिधेयत्व' है । काल के सबध का नाम 'अस्तित्व' है । ये ज्ञेयत्वादि घम द्रव्यादि सप्तपदार्थों में रहते हैं । यद्यपि जीवात्मा के 'ज्ञान' की तथा 'प्रमा' की विषयता समस्त पदार्थों में सम्व नही तथापि ईश्वर के ज्ञान की तथा प्रमा की विषयता तो सम्व है ही, क्योंकि 'यः सवज्ञः स सववित्' यह श्रुति भी ईश्वर की सवज्ञता का प्रतिपादन करती है । 'साधर्म्य' 'वैधर्म्य' शब्दों में 'गुणवचनब्राह्मणादिभ्यः कमणि च' सूत्र से भाव अथ में 'व्यञ्' प्रत्यय हुआ है । इस भावप्रत्यय के द्वारा 'स्वप्रकृत्यविशेषणीभूतजात्यादि' रूप अर्थ बताया गया है । 'भाव' पदाथ क्या है ? प्रकृतिजन्यबोधेप्रकारो भाव —

साधर्म्य भी 'अनेकत्व', 'भावत्व' और 'समवायित्व' है। इसी प्रकार 'समवाय' और 'अभाव' किसी भी अधिकरण में समवाय-सम्बन्ध से नहीं रहते। अतएव समवाय तथा अभाव का साधर्म्य 'समवायित्व' नहीं हो सकता। द्रव्य, गुण, कम, सामान्य और विशेष ये समवाय-सम्बन्ध से रहते हैं। इसलिये इनका 'समवायित्व' साधारण धर्म है। तात्पर्य यह है कि द्रव्य, गुण, कम, सामान्य, विशेष इन पाँचों का साधर्म्य (समान धर्म) भावत्व, अनेकत्व, समवायित्व होता है। प्रत्येक घटादि तथा आकाशादि के ऊपर यह साधर्म्य इस प्रकार है—जो वस्तु अनेक होकर भाव स्वरूप होती है, उस पर रहनेवाला जो पदार्थविभाजक (पदार्थों के विभाग करने में उपयोगी) धर्म है, वही साधर्म्य है। यह धर्म तो द्रव्यत्व, गुणत्व आदि पाँचों

प्रकृति से होने वाले बोध में जो प्रकार हो, वही भाव पदार्थ है। समान-धर्म वालों में जो समान धर्म है, वही 'प्रकार' है। ज्ञान से 'विषयता' निरूपित होती है। 'विषय' निरूप्य होता है और 'ज्ञान' निरूपक होता है। 'विषयो निरूप्य ज्ञान च निरूपकम्' यह नियम है। ज्ञान और विषय का सम्बन्ध 'निरूप्य निरूपक-भाव सम्बन्ध' होता है। 'अत्यन्ताभावाऽप्रतियोगित्वं केवलान्वयित्वम्।' सबज्ञ परमेश्वर के नित्यज्ञान के विषय तो सम्पूर्ण पदार्थ है। अतः 'सम्पूर्ण पदार्थनिष्ठा ईश्वरज्ञानीय-विषयता' केवलान्वयी है, क्योंकि ईश्वरज्ञानीय-विषयता का कहीं भी अत्यन्ताभाव नहीं है।

१ शका—पहिले तो सात पदार्थों का साधर्म्य कहा, बाद में पाँच का कहा, किन्तु छह पदार्थों का नहीं कहा, यह न्यूनता रह गई।

समा०—द्रव्य, गुण, कम, सामान्य, विशेष, समवाय इन छह पदार्थों का 'भावत्व' ही साधर्म्य है। उसमें कुछ चमत्कृतबाट के न देखने से ग्रन्थकार ने इस साधर्म्य को नहीं बताया। अतः कोई न्यूनता नहीं है। परन्तु यहाँ इतना अवश्य समझनेयोग्य है कि 'समवायैकाथसमवायान्यतरसम्बन्धेन सत्तावत्त्व भावत्वम्' यही इन छह पदार्थों में 'भावत्व' है। 'समवाय' तथा 'एकाथसमवाय' इनमें से किसी एक सबध से जो 'सत्ताजातिमत्त्व' अर्थात् 'सत्ताजाति' से युक्त होना ही 'भावत्व' है। द्रव्य, गुण, कम इन तीनों में 'सत्ताजाति' समवाय सम्बन्ध से रहती है, और सामान्य, विशेष, समवाय इन तीनों में तो 'एकार्थसमवाय सम्बन्ध' से 'सत्ताजाति' रहती है। क्योंकि छह पदार्थों की प्रतीति 'सत्' रूप से होती है। जैसे—द्रव्य सत्, गुण सत्, कम सत्, सामान्य सत्, विशेष सत्, समवाय सत् इस प्रकार से प्रतीति होती है। जिस द्रव्य, गुण, कमरूप

में रहता ही है। उपयुक्त प्रघट्टक का सरल अर्थ यह है कि 'सप्तम पदार्थ अभाव है' इतने कथनमात्र से ही छह पदार्थों का 'भावत्व' साधर्म्य है, यह स्पष्ट हो जाता है, फिर भी पुनरुक्ति के भय से उसकी उपेक्षा करते हुए ग्रन्थकार पाँचों का साधर्म्य बता रहे हैं—'द्रव्यगुणकर्म' इत्यादि। कारिका में 'द्रव्यादयः पञ्च' यह उद्देश्य है और 'भावा अनेके' यह विधेय है। इसीलिये मुक्तावलीकार ने 'पञ्चाना' कहा, 'पञ्चभावानाम' नहीं कहा। जिसको लक्ष्य करके विधेय की प्रवृत्ति होती है, उसे उद्देश्य या अनुवाद्य कहते हैं। उद्देश्य में प्रकाररूप से (विशेषणरूप से) प्रतीत होनेवाले विलक्षणविषयतावान पदार्थ को विधेय कहते हैं। एवञ्च 'अनेकत्वे सति भावत्वम्' यह विधेय है। केवल 'भावत्वम्' कहे तो 'समवाय' में अतिव्याप्ति होगी, उसके निवारणार्थ 'अनेकत्वे सति' यह सत्यन्त विशेषण दिया है। केवल 'अनेकत्वे सति' कहने पर 'अभाव' में अतिव्याप्ति होगी, उसके निवारणार्थ 'भावत्वम्' कहना पड़ा।

शंका—अनेक घटों के रहने पर भी प्रत्येक घट में अर्थात् एक एक घट में 'एकत्व' ही रहता है, 'अनेकत्व' नहीं और 'आकाश' में भी 'एकत्व' ही रहता है, 'अनेकत्व' नहीं, क्योंकि वह (आकाश) एकव्यक्तिरूप है। किन्तु 'भावत्व' तो दोनों में (एक एक घट में और आकाश में भी) है। अतः 'अनेकत्वे सति भावत्वम्' इस साधर्म्य की आकाश में तथा एक एक घटादि पदार्थ में अन्व्याप्ति हो रही है।

समा०—उसी अन्व्याप्ति का निवारण करने के लिये ग्रन्थकार ने स्वयं 'अनेकभाववृत्तिपदार्थः' इत्यादि ग्रन्थ के द्वारा साधर्म्य को परिष्कृत किया।

एक अर्थ में वह 'सत्ताजाति' समवाय सम्बन्ध से रहती है, उसी द्रव्यादिरूप एक अर्थ में वे समा यादि तीनों पदार्थ भी समवाय-सम्बन्ध से रहते हैं, इसी का नाम 'एकार्थ-समवाय-सम्बन्ध' है। अतः इन छह पदार्थों का 'भावत्व' साधर्म्य है, और 'अभावत्व' वैधर्म्य है। 'द्रव्य-पदार्थ' पृथ्वी आदि भेद से नौ प्रकार का है। 'गुण पदार्थ' रूपरसादि पदार्थ भेद से चौबीस प्रकार का है। 'कर्म पदार्थ' उत्क्षेपणादिभेद से पाँच प्रकार का है। 'सामान्य पदार्थ' पर, अपर भेद से दो प्रकार का है। 'विशेष पदार्थ' भी प्रत्येक नित्य द्रव्यवृत्ति होने से असंख्य है। इस रीति से उक्त पाँच पदार्थों में अनेकत्व (अनेकपना) है। अतः वह इन पाँचों पदार्थों में 'अनेकत्वविशिष्टभावत्वरूपधर्म' का साधर्म्य है। और समवाय तथा अभाव में वह नहीं है—अर्थात् उसका वैधर्म्य (विरुद्ध धर्म) है।

अनेक जो भाव अर्थात् घटपटादिव्यक्तियाँ उन पर वर्तमान जो पदार्थविभाजकोपाधि अर्थात् 'पदार्थत्व का साक्षात् व्याप्यधम जो द्रव्यत्व आदि, उनसे युक्त' ऐसा कहने पर उपयुक्त अव्याप्ति दोष नहीं होगा। अर्थात् पदार्थत्वधम का साक्षात् व्याप्यधम द्रव्यत्व, प्रत्येक घट में और आकाश में रहता ही है, अतः कोई अव्याप्ति दोष नहीं है। 'समवायिन' इति। समवाय एषामस्तीति समवायिन। यहा पर मत्त्वर्थीय इनि प्रत्यय है। सामान्य और विशेष में कोई भी धम समवायसम्बन्ध से नहीं रहता। अतः 'समवायित्व' की अव्याप्ति होगी, इस भ्रम के निवारणार्थ—'समवायित्व' का अभिप्रेत अर्थ बताते हैं—'समवायित्वञ्च' इति। यहाँ पर 'समवायि' पद से 'समवायप्रतियोगित्व' ही अभिप्रेत है। इस विवक्षित अर्थ के करने पर अव्याप्ति-दोष नहीं होता, क्योंकि सामान्य और विशेष स्वयं समवाय—सम्बन्ध से रहते हैं। एवञ्च 'समवायित्व' के दो अर्थ होते हैं 'एक' समवायानुयोगित्व—और दूसरा समवायप्रतियोगित्व। पहले अर्थ की विवक्षा करने पर अव्याप्ति दोष होता है, किन्तु दूसरे अर्थ की विवक्षा करने पर वह दोष नहीं होता। 'समवायित्व' के प्रथम अर्थ की दृष्टि से नित्यद्रव्यरूप परमाणुओं में और आकाश आदि में अव्याप्ति हो जाती है, क्योंकि ये (परमाणु, आकाश) समवाय-सम्बन्ध से कही नहीं रहते। इस अव्याप्ति को दूर करने के लिये साधर्म्य (समवायित्व) का परिष्कृत स्वरूप बता रहे हैं—'समवेतवृत्तिः' इति। 'समवेतवृत्तिपदार्थविभाजकोपाधिमत्त्वम्'। इसका अर्थ यह हुआ कि समवेत (समवाय सम्बन्ध से वर्तमान) घटादि और रूपादिको में वृत्ति (रहना) है जिसकी, ऐसा जो पदार्थविभाजकोपाधि धम यानी पदार्थ का विभाजकोपाधि अर्थात् पदार्थत्व का साक्षात् व्याप्य द्रव्यत्व, गुणत्वादिरूप धम, उस धमरूप उपाधि से युक्त ही समवायित्व है। ऐसी विवक्षा करनेपर अव्याप्ति दोष नहीं होगा। इस प्रकार जातिघटित विवरण करने से भूतलादि-चतुष्टय के परमाणुओं में और आकाशादि पाचों में अव्याप्ति नहीं होगी, क्योंकि उनमें विवक्षित द्रव्यत्वादि धम अपने अपने सम्बन्ध के अनुसार रहते हैं। द्रव्यादि चारों का साधर्म्य 'समवेतसमवेतत्व' (समवेतवृत्तिपदार्थविभाजकोपाधिमत्त्व है। अपने कारणस्वरूप कपालादि में समवेत (समवाय-सम्बन्ध से वर्तमान) हुए घट-पटादि में समवेत जो पदार्थविभाजकोपाधि धम (पदार्थत्व का साक्षात् व्याप्य-धम द्रव्यत्व, गुणत्व आदि तद्वत्त्व = तदयुक्त होता है।) और-द्रव्यादि पाचों का साधर्म्य समवायित्व और अनेकत्व है। ऐसा अर्थ करने पर नित्यद्रव्यो में अव्याप्ति नहीं होगी।

❖ सत्तावन्तस्त्रयस्त्वाद्या^१ गुणादिर्निगुणक्रियः ॥१४॥

● आद्य के तीन (द्रव्य, गुण, कम) पदार्थों का 'सत्तावत्त्व' समान धर्म ह। और गुणादि षट् (गुण, कम, सामाय, विशेष, समवाय और अभाव) का निगुणत्व, निष्क्रियत्व समान धर्म ह।

❶ सत्तावन्त इति । द्रव्यगुणकर्मणा सत्तावत्त्वमित्यर्थः ।

॥ इति आद्यपदाद्यत्रयसाधर्म्यकथनम् ॥

गुणादिरिति । यद्यपि गुणक्रियाशून्यत्वमाद्यक्षणे घटादावतिव्याप्त, क्रियाशून्यत्व च गगनादावतिव्याप्त, तथापि गुणवदवृत्तिधर्मवत्त्व कर्मवदवृत्तिपदार्थविभाजकोपाधिमत्त्व च तदर्थः । नहि घटत्वादिक द्रव्यत्वादिक वा गुणवदवृत्ति कर्मवदवृत्ति वा, किंतु गुणत्वादिक तथा, आकाशत्वादिक तु न पदार्थविभाजकोपाधि ॥ १४ ॥

॥ इति गुणादिषट्पदाद्यसाधर्म्यकथनम् ॥

● द्रव्य, गुण, कम ये तीन पदाद्य सत्तावान हैं, इसी कारण इन तीन पदार्थों का सत्तावत्त्व ही साधर्म्य ह। द्रव्य से भिन्न गुणादि षट् पदार्थों का 'निगुणत्व' तथा 'निष्क्रिय-व' साधर्म्य है। 'गुण के अत्यन्ताभावत्व' को निगुणत्व कहते हैं तथा 'क्रिया के अत्यन्ताभावत्व' को निष्क्रियत्व कहते हैं। इन गुणादि षट् पदार्थों में किसी प्रकार का कोई 'गुण तथा क्रिया' समवाय-सम्बन्ध से नहीं रहती। द्रव्य में तो गुण तथा कम समवाय सम्बन्ध से रहता ही है। इस कारण निगुणत्व और निष्क्रियत्व 'द्रव्य' के वैधर्म्य है। यद्यपि उत्पत्तिक्षण^२ में 'घटादि द्रव्य' भी निगुण तथा निष्क्रिय होते हैं, और आकाश, काल, दिक्, आत्मा ये चारो 'विभुद्रव्य' भी क्रियारहित रहते हैं, अतः अतिव्याप्ति होनी चाहिये। तथापि 'निगुणत्व' शब्द का अर्थ 'गुणवाले—पदाद्य में नहीं रहनेवाला धर्मत्व' है, तथा 'निष्क्रियत्व' शब्द का अर्थ 'कमवाले पदार्थ में नहीं रहनेवाला और पदाद्यविभाजकउपाधिमत्त्वधर्म' है।

१ आदौ भवा आद्या, अत्र "दिगादिभ्यो यत्" (४।३।५५) इति भावार्थे 'यत्' । द्रव्यगुणकर्माणि सत्तावन्ति । सत्तावत्त्वञ्च समवायसम्बन्धेन बोध्यम् ।

२ उत्पन्न द्रव्य क्षणमगुण तिष्ठति' यह नैयायिकों का एक नियम है। आकाशे, कालादौ च विभुपदार्थे क्रियैव न जायते । एवञ्च गुणादीनामुच्यमान साधर्म्य द्रव्ये अतिव्याप्तम्, इत्याशङ्का जायते । तामाशङ्का परिहर्तुं जातिघटितवाक्य विवक्षया प्रदर्शितम्—'गुणवदवृत्ति' इति ।

घटादि द्रव्यो मे रहनेवाले घटत्व, द्रव्यत्व, पथिवीत्व आदि धम, गुणवाले तथा कमवाले में अवृत्ति नहीं है। गुणादिषट्पदार्थों में तो क्रमशः गुणत्व, कमत्व, सामान्यत्व विशेषत्व समवायत्व और अभावत्व ये छह धम, गुणवाले तथा कमवाले पदार्थ में अवृत्ति कहे जाते हैं, तथा पदार्थविभाजक उपाधि भी है। इस कारण उत्पत्तिक्षणावच्छिन्न घटादि में तथा आकाशादि विभु द्रव्यों में अतिव्याप्ति नहीं हो पाती। यद्यपि आकाशादि विभु द्रव्य, कमवाले में अवृत्ति है, तथापि वे (द्रव्य) पदार्थविभाजक उपाधिरूप नहीं हैं। इस कारण आकाशादि में निष्क्रियत्व साधर्म्य की अतिव्याप्ति नहीं हो सकती।

(श्लेषकपाठ)

● यद्वा गुणवद्वृत्तित्वे सति कर्मवद्वृत्तित्वे सति वा सत्ताव्याप्यजाति-
शून्य भावत्व विवक्षितम् । गुणकर्मणोरव्याप्तिवारणाय गुणवद्वृत्ति-
कर्मवद्वृत्तीति वा । पुनस्तत्रैवाव्याप्तिवारणाय सत्ताव्याप्येति । व्याप्तिश्च
भेदगर्भा निवेशितेत्यतो न दोषः । द्रव्यगुणान्यतरत्वमादाय तत्रैवाव्या-
प्तिवारणाय जातीति । अभावेऽतिव्याप्तिवारणाय भावत्वमिति । गुण-
वद्वृत्तिः सत्ताव्याप्यजातिर्द्रव्यत्व तच्छून्यत्व पञ्चानामस्त्येव ॥ १४ ॥

● अथवा गुणवाले में रहनेवाली तथा कमवाले में रहनेवाली जो सत्ता की व्याप्य 'द्रव्यत्व' जाति है, उससे शून्य 'भावत्व' ही गुणादि (गुण, कम, सामान्य, विशेष, समवाय) पाँचों का साधर्म्य है। यहाँ गुण में तथा कम में अतिव्याप्ति के निवारण के लिये 'गुणवद्वृत्ति' तथा 'कमवद्वृत्ति' कहा गया है। केवल 'सत्ता' के ग्रहण करने से पुनः गुण, कम में रहनेवाली अव्याप्ति के वारण के लिये सत्ता-व्याप्यजाति' कहा गया है। यहाँ व्याप्य व्यापकभाव की व्याप्ति भेदगर्भिता विवक्षित है। अन्यथा समानाधिकरणरूप व्याप्ति को स्वीकार करें तो 'स्व' में 'स्व व्याप्यत्व' के भी होनेसे 'सत्ता' की व्याप्य जाति 'सत्ता' भी होगी उस 'सत्ता' से शून्य (रहित) गुण, कर्मदि नहीं है। अतः उनमें उक्त लक्षण की अव्याप्ति होगी। उस अव्याप्ति के निवारणार्थ भेदगर्भित व्याप्ति का निशेष किया गया है। भेदगर्भितव्याप्ति का आकार इस प्रकार होगा—'स्वसमानाधिकरणत्वे सति स्वसमानाधिकरणभेदप्रतियोगित्वम्'। यहाँ पर दोनों 'स्व' पदों से व्यापकसत्ता का ग्रहण है। द्रव्य, गुण, कम तीनों पर रहने के कारण 'सत्ता' व्यापक है और 'द्रव्यत्व' केवल 'द्रव्य' ही पर रहने के कारण उसकी (सत्ता की) दृष्टि से व्याप्य है। अतः 'द्रव्यत्व' रूप व्याप्यसत्ता का द्रव्य पर भी रहनेवाली व्यापकसत्ता के

साथ सामानाधिकरण्य भी है, और गुण पर रहनेवाली व्यापकसत्ता के अधिकरण रूप गुण मे रहनेवाला जो 'गुणे द्रव्यत्व न' गुण पर द्रव्यत्व नहीं इत्याकारक जो भेद, उस भेद का प्रतियोगित्व द्रव्यत्व मे होगा, गुण, कम में नहीं। तो द्रव्यत्व-रूप व्याप्य-सत्ता से शून्य गुण, कर्मादि हो गये। अतः गुण-कम आदि मे अव्याप्ति नहीं होगी। सब का तात्पर्य यह हुआ कि भेदगमितव्याप्ति को मानने से गुण-कम मे अव्याप्ति नहीं हो पाती। किन्तु सत्ता का व्याप्य द्रव्यत्व, गुणत्व आदि अन्य-तरत्वरूप अखण्डोपाधिधम भी है, उससे शून्य गुणादि नहीं है। इसकारण लक्षण की अव्याप्ति तो बनी ही रहेगी, तो उसके निवारणार्थ 'जाति' पद दिया गया है। 'अभाव' मे अतिव्याप्ति को हटाने के लिये 'भावत्व' पद दिया गया है। गुणवाले (द्रव्य) मे रहनेवाली सत्ता की व्याप्य जाति 'द्रव्यत्व' है, उससे शून्यत्व अर्थात् 'द्रव्यत्व रहितत्व साधर्म्य' गुणादि पाँचों में है ॥ १४ ॥

❖ सामान्यपरिहीनास्तु सर्वे जात्यादयो मताः ।

☞ सामान्येति । सामान्यानधिकरणत्व सामान्यादीनामित्यर्थः ।

॥ इति सामान्यादिपदाथचतुष्टयसाधर्म्यकथनम् ॥

● सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव ये सभी सामा य (जाति) से हीन हैं, अर्थात् इन पर 'समवाय' सम्बन्ध से सामान्य (जाति) नहीं रहता^१। अर्थात् सामान्यादि सब पदार्थों का 'सामा यशून्यत्व' समान-धम (साधर्म्य) है।

शङ्का—सामा य (जाति) आदि पर भी 'एकाथसमवायसम्बन्ध'^२ से सामा य (जाति) रहता ही है, तब उ-हे (सामान्य आदि को) सामान्य से हीन क्यों

१ द्रव्य, गुण, कम ये तीन पदाथ, साधारण प्रतीति के विषय हैं, किन्तु सामान्य विशेष, समवाय और अभाव ये चार पदार्थ, साधारण प्रतीति के गोचर नहीं। इस कारण ये चार पदाथ कल्पित हैं। क्योंकि द्रव्य, गुण तथा कम इन क्लृप्त पदार्थों के ये स्वरूप हैं। जिसकी कल्पना नहीं की जाती उसको 'क्लृप्त' कहते हैं, और जिसकी कल्पना करते हैं, उसको 'कल्पित' पदाथ कहते हैं। क्लृप्त पदार्थों मे 'जाति' स्वीकार की जाती है। कल्पित पदाथ में 'जाति' स्वीकार करने के समय पूर्वोक्त व्यक्ति के अभेदादि अनेक दोष आते हैं जो 'जाति' के प्रतिबन्धक होते हैं।

२ एकस्मिन् अर्थे समवायेन सत्त्वमेकाथसमवाय । जैसे—'एक रूपम्' इस प्रतीति मे गुणस्वरूप 'रूप' में 'गुणेगुणानगीकारात्' नियम के अनुसार उसके

कहा जा रहा है, अर्थात् सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव पर जातिरूप धर्म नहीं है यह कैसे स्वीकार किया जाय ?

समा०—यद्यपि 'एकाथसमवाय-सम्बन्ध' से सामायादि पदार्थों पर जाति (सामान्य) रूप धर्म रहता है जिससे सामान्यादि पदार्थों को भी सामान्यवान (जातिमान) कहा जा सकता है, तथापि उनमें सामान्यनिरूपिता अधिकरणता नहीं है। क्योंकि 'एकाथसमवायसम्बन्ध' अधिकरणता का नियायक सम्बन्ध नहीं है। इसी अभिप्राय से सामान्यपरिहीनत्व का परिष्कृत स्वरूप 'सामान्या-नधिकरणत्व' बताया है।

॥ इति सामान्यादिपदार्थचतुष्टयसाधर्म्यकथनम् ॥

❖. पारिमाण्डल्यभिन्नानां कारणत्वमुदाहृतम् ॥१५॥

● अणुपरिमाण तथा परममहत्परिमाण से भिन्नो का अर्थात् द्रव्यगुण कम-सामान्य विशेष समवाय अभाव—इन पदार्थों में 'कारणत्व' साधर्म्य है।

☉ पारिमाण्डल्येति । पारिमाण्डल्यमणुपरिमाण, कारणत्व तद्विन्नानां साधर्म्यमित्यर्थः । अणुपरिमाण तु न कस्यापि कारणम् । तद्वि स्वाश्रयारब्ध-द्रव्यपरिमाणारम्भक भवेत् । तच्च न सम्भवति, परिमाणस्य स्वसमान-जातीयस्वोत्कृष्टपरिमाणजनकत्वनियमान्महदारब्धस्य महत्तरत्ववदणु-जन्यस्याणुतरत्वप्रसङ्गात् । एव परममहत्परिमाणमतीन्द्रियसामान्य विशेषाश्च बोध्याः ।

● पारिमाण्डल्य' का अर्थ अणुपरिमाण है^१ । पारिमाण्डल्य (अणुपरिमाण) से भिन्न पदार्थों का 'कारणतारूप' समानधर्म है। 'पारिमाण्डल्य' शब्द द्व्यणुकपरिमाण का भी उपलक्षक है। जैसे परमाणुपरिमाण किसी भाव काय के प्रति कारण नहीं होता,

निगुण रहने पर भी एकत्वसरयारूप गुण का भान होता है। यद्यपि रूप में एकत्व-सरया समवायसम्बन्ध से नहीं रहती तथापि एकाथसमवायसम्बन्ध से तो रहती ही है। अर्थात् जिस घट आदि में 'रूप' समवायसम्बन्ध से रहता है, उसी घट आदि में एकत्व' सरया भी समवायसम्बन्ध से रहती है। इस कारण 'रूप' और 'एकत्व' का एकाथसमवायसम्बन्ध हुआ। तथापि इस सम्बन्ध को 'रूप' में एकत्व-निरूपित अधिकरणता का नियायक नहीं कहा जा सकता। क्योंकि जैसे घट में रूप के साथ रूपत्व 'स्वसमवायसमवेतत्व' सम्बन्ध से रहता है, वैसे यह नहीं है।

१ परमाणु तथा द्व्यणुक के परिमाण का नाम 'अणुपरिमाण' है।

वैसे ही द्व्यणुकपरिमाण, मन का परिमाण तथा आकाश, काल दिशा का परम महत्परिमाण और इन्द्रियो से अगोचर परमाणु आदि और जाति तथा विशेष ये सब किसी काय के प्रति कारण नहीं होते । पूर्वोक्त अणुपरिमाण आदि पदार्थों के बिना बाकी सब पदार्थ किसी न किसी काय के प्रति कारण होते ही हैं^१ । तात्पर्य यह है कि सामान्य, विशेष, समवाय, अभाव इन चारो का सामान्यपरिहीनत्व (सामान्य-शून्यत्व) साधर्म्य है, तथा परिमाण्डल्य (अणुपरिमाण) एव द्व्यणुक परिमाण और मन का परिमाण इन सबसे भिन्न परिमाणवाले पदार्थों का 'कारणत्व' साधर्म्य है ।

शका८—किसी काय के प्रति 'अणुपरिमाण' को कारण क्यों नहीं माना जाता ?

समा८—'अणुपरिमाण' को यदि कारण माना जाय तो स्वाश्रय से आरब्ध

१ अणुपरिमाण आदि पदार्थों के बिना बाकी सब पदार्थ किसी न किसी काय के प्रति कारण होते ही हैं । इस कारण अणुपरिमाण आदि पदार्थों के बिना बाकी के सब पदार्थों का 'कारणत्व' साधर्म्य है । पूर्वोक्त अणुपरिमाण आदि कारण नहीं होते इसमें युक्ति यह है कि अवयवों का परिमाण अवयवों के परिमाण के कारण होता है । जैसे तन्तु—(अवयव) के परिमाण से पट (अवयवी) का परिमाण उत्पन्न होता है, अतः तन्तु का परिमाण पट के परिमाण के प्रति कारण होता है । और अवयवी का परिमाण (पट का परिमाण) अवयव (तन्तु) के परिमाण की अपेक्षा उत्कृष्ट (स्वरूपादि से श्रेष्ठ) रहता है, यह अनुभव सिद्ध है । यदि परमाणुपरिमाण द्व्यणुक के परिमाण के प्रति तथा द्व्यणुक का परिमाण त्र्यणुक के परिमाण के प्रति कारण हो जायगा तो जैसे तन्तुपरिमाण की अपेक्षा पट का परिमाण उत्कृष्ट (बड़ा) है, वैसे ही उस परमाणु परिमाण की अपेक्षा द्व्यणुकपरिमाण तथा द्व्यणुकपरिमाण की अपेक्षा त्र्यणुकपरिमाण उत्कृष्ट (अणुतर) होने लगेगा । उसी प्रकार आकाश, काल, दिक् का महत्-परिमाण भी किसी वस्तु के परिमाण के प्रति कारण नहीं माना जाता । यदि कारण मान लें तो उस आकाश आदि से अधिक विभु (व्यापक किंवा बड़ी) ऐसी कोई वस्तु नहीं है, किन्तु अब ऐसी वस्तु होने लगेगी । परन्तु परमाणु से अणु (सूक्ष्म) वस्तु तथा आकाशादि से बड़ी कोई भी वस्तु सम्भव नहीं हो सकती । इस कारण पूर्वोक्त परिमाण किसी काय के प्रति कारण नहीं है । किन्तु परमाणुगत द्वित्वसंख्या ही द्व्यणुक का कारण है ।

(उत्पन्न) हुए द्रव्य के परिमाण का उसे आरम्भक कहना होगा^२ यहा 'स्व' पद से परमाणु के अणुपरिमाण का ग्रहण करना है। तब 'स्वाश्रय' का अर्थ होगा— 'स्व' = परमाणु के अणुपरिमाण का आश्रय = परमाणु, उससे आरब्ध = उत्पन्न जो 'द्रव्यणुक द्रव्य', उसके परिमाण का आरम्भक (उत्पादक) अणुपरिमाण को ही कहना होगा, परन्तु वह सम्भव नहीं होगा, क्योंकि परिमाण का यह स्वभाव है कि वह अपने 'सजातीय उत्कृष्ट परिमाण' का जनक होता है।^३ उत्कृष्टता 'तरप' 'तमप' प्रत्ययप्रयुक्त होती है। जसे—कपाल के महत्परिमाण से आरब्ध हुए घट का परिमाण महत्तर होता है। वैसे ही परमाणु के अणुपरिमाण से उत्पन्न द्रव्यणुक का परिमाण 'अणुतर' होगा। और द्रव्यणुक के अणुतर परिमाण से उत्पन्न जो त्र्यणुक^४ का परिमाण होगा, वह अणुतम^५ हा जायगा, तब 'त्र्यणुक' का प्रत्यक्ष न होगा, उससे होनेवाले 'घट' का भी प्रत्यक्ष न हो सकेगा। उसी प्रकार परममहत्परिमाण, अतीन्द्रियसामान्य^६ और विशेष^७ ये भी किसी काय के प्रति कारण नहीं होते हैं यह समझना चाहिये। तात्पर्य यह है कि परिमाण्डल्य के समान इनका भी 'अकारणत्व' साधर्म्य है। यह कथन योगिप्रत्यक्ष में विषय को कारण न मानकर ही किया गया है। किन्तु वादी इस रहस्य को न समझकर शका कर रहा है।

शका योगियो को अपने योगबल से परमाणु का तथा आकाश, काल आदि का प्रत्यक्ष होता है तो परमाणु के अणुपरिमाण का तथा आकाश आदि के परम महत्परिमाण का भी प्रत्यक्ष अवश्य होता होगा। 'विषय के प्रत्यक्ष के प्रति 'विषय' कारण होता है।' इस नियम के अनुसार अणुपरिमाण विषयक प्रत्यक्ष, एवं परम महत्परिमाण-विषयक प्रत्यक्ष के प्रति उस प्रत्यक्ष का विषय जो 'अणुपरिमाण और परम महत्परिमाण'— उनको 'प्रत्यक्ष' के प्रति विषयविषया कारणता बन जायगी। तब कैसे समझा जाय कि 'अणुपरिमाण' और परम- 'महत्परिमाण' किसी भी कार्य के प्रति कारण नहीं है।^८ अन्यथा जैसे परमाणु

१ 'परिमाण स्वसमानजातीयोत्कृष्टपरिमाण जनयति' इति नैयायिक सिद्धांत ।

२ त्रिभिर्द्रव्यैर्णुकैरेक त्र्यणुकमारम्यते इति 'यायसिद्धांत' ।

३ परमाण्वादिनिर्णय परमाणुत्वादिकमतीन्द्रियसामान्यम् ।

४ स्वतोव्यावृत्तो विशेषपदार्थ ।

५ शका—'विषयतासम्बन्धेन प्रत्यक्षत्वावच्छिन्न प्रति तादात्म्यसम्बन्धेन

परिमाण किसी का कारण नहीं वैसे ही काल दिङ्निष्ठ परममहत्परिमाण, परमाणादि पर रहनेवाली परमाणुत्वादि अतीन्द्रियजाति और स्वतोव्यावत्तात्मक विशेष पदार्थ ये भी किसी के कारण नहीं होंगे। अतः अणुपरिमाण और परममहत्परिमाण में प्रत्यक्ष के प्रति विषयविधया कारणता हो सकती है।

● इदमपि योगिप्रत्यक्षे विषयस्य न कारणत्वम्। ज्ञायमान सामान्य न प्रत्यासत्तिः। ज्ञायमान लिङ्ग नानुमितिकरणमित्यभिप्रायेणोक्तम्। आत्ममानसप्रत्यक्षे आत्मपरममहत्त्वस्य कारणत्वात् परममहत्परिमाण कालदेर्बाध्यम्।

तस्यापि न कारणत्वमित्याचार्याणामाशय इत्यन्ये। तन्न, ज्ञानातिरिक्त प्रत्येवाकारणताया आचार्यैरुक्तत्वात् ॥ १५ ॥

॥ इति पारिमाण्डल्यभिन्नपदार्थसाधर्म्यकथनम् ॥

● समा०—पारिमाण्डल्य (अणुपरिमाण आदि) से भिन्न पदार्थों को काय के प्रति कारणता जो बताई गई है, वह नवीन नैयायिकों के अभिप्राय से ही बताई है। नवीन नैयायिक योगी के प्रत्यक्षज्ञान में विषय को कारण नहीं मानते। जैसे 'प्रभा' सूर्योदय के होने में पूर्वलिङ्ग (पूर्वचिह्न) है, उसी तरह प्रसख्यान का पूर्वलिङ्ग 'प्रातिभज्ञान' है। अपनी प्रतिभा से उत्पन्न अनौपदेशिक ज्ञान को 'प्रातिभज्ञान' कहते हैं। इस ज्ञान के द्वारा योगी सब कुछ करतलामलकवत् जानता है। योगसूत्रकार पतञ्जलि ने भी "प्रातिभाद्वा सवम्"—(यो० सू० ३।३३) सूत्र से यही बताया है कि योगी अपनी समाधिभावना के प्रकर्ष से अतीत अनागत, दूरस्थ सभी वस्तुओं को प्रत्यक्ष करने में समर्थ रहता

विषयस्य कारणत्वम्' इस नियम के अनुसार योगजसन्निकष से योगिप्रत्यक्ष में विषय को कारण माननेवाले के मत में—योगजसन्निकष से पारिमाण्डल्य के प्रत्यक्ष में पारिमाण्डल्य, परममहत्त्व के प्रत्यक्ष में परममहत्त्व, अतीन्द्रियपरमाणुत्व-गुरुत्वादि जाति के प्रत्यक्ष में परमाणुत्व, गुरुत्व, विशेषपदार्थ के प्रत्यक्ष में विशेष को विषयविधया कारणत्व होता है। 'अणुपरिमाण आदि कारण नहीं होते' यह मानना उचित नहीं है, क्योंकि सवत्र प्रत्यक्ष के प्रति प्रत्यक्ष का विषय ही कारण होता है। जैसे—घट-प्रत्यक्ष के प्रति 'घट' ही कारण होता है। वैसे ही योगिजनो के योगाभ्यास के बल से अतीन्द्रिय वस्तु भी (परमाणु आदि उसका परिमाण) प्रत्यक्ष का कारण होती है। तत्तत् प्रत्यक्ष के प्रति तत्तत् प्रत्यक्ष का तत्तत् विषय (परमाणु आदि) तथा उसका परिमाण कारण होता है। अतः पारिमाण्डल्य आदि में अकारणत्व कहना उचित नहीं है।

है। योगजघमप्रत्यासत्ति के द्वारा होने वाले योगियो के इस अतीतादि पदार्थ-विषयक साक्षात्कार (प्रत्यक्ष) में जैसे विषय के अस्तित्व (सत्ता) की आवश्यकता नहीं होती वैसे ही परमाणु परिमाण आदि वतमान विषयो के साक्षात्कार (प्रत्यक्ष) में भी विषय की सत्ता (अस्तित्व) का होना आवश्यक नहीं है, अर्थात् योगियो का प्रत्यक्ष विषयसत्तानिरपेक्ष हुआ करता है। अतः इस प्रकार के योगि-प्रत्यक्ष में परमाणुपरिमाण को विषयविधया कारणता नहीं है, अर्थात् परमाणुपरिमाण उसके प्रत्यक्ष का विषय नहीं होता।

शका—योगियो के प्रत्यक्ष ज्ञान में परमाणुपरिमाण भले ही विषयविधया कारण न हो किन्तु सामान्यलक्षणा^१ से होनेवाले ज्ञान में और अनुमिति में परमाणुपरिमाण को कारणता रहती ही है, इस कारण पुनरपि 'पारिमाण्डव्य मित्रानाम' यह कथन असंगत ही रहा।

समा०—उक्त आशका के समाधानार्थ 'ज्ञायमान सामान्यम्' इत्यादि ग्रन्थ दिया जा रहा है।^२ वतमानकाळ का जो ज्ञान, उस ज्ञान का विषयभूत जो सामान्य,

१ 'सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति' के बल पर (गोमात्र को गोत्वस्वरूप जान लेना इस प्रकार जाति के बल पर) जातिमान सबगोविषयक अलौकिक प्रत्यक्ष (नहीं देखी हुई भी गौओ का प्रत्यक्ष) जसे होता है, वैसे ही इन्द्रियो से अगोचर (अविषय) परमाणु आदि का उनकी जाति के सहित ज्ञान योगिजनो को अपने योगाभ्यास के बल से होकर उस जाति के योग से तत्तत जातिमान परमाणु आदि का प्रत्यक्ष होता है। इस कारण प्रत्यक्ष के प्रति अतीन्द्रिय जाति भी कारण होती है।

२ 'सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति से प्रत्यक्ष होता है', यह कहना तो ठीक है, परन्तु उसका तात्पर्य यह है कि सामान्य (जाति) का ज्ञान ही उस प्रत्यक्ष के प्रति कारण है, सामान्य (जाति) कारण नहीं है। तात्पर्य यह है कि केवल लौकिक प्रत्यक्ष के प्रति ही (पाँच प्रकार के सन्निकष से होनवाले प्रत्यक्ष के प्रति) 'विषय' कारण होता है। परन्तु योगी के प्रत्यक्ष के प्रति (अलौकिक प्रत्यक्ष के प्रति) विषय को कारण कहना स्वीकार नहीं है। यदि स्वीकार करें तो योगियो के योगाभ्यास से भूत, भविष्यत् सब पदार्थ, विषय के सहित उन्हें प्रत्यक्ष होते हैं सो बात नहीं, क्योंकि उस प्रत्यक्ष के समय उस प्रत्यक्ष के प्रति उसे कारण कहे तो जो भूत, भविष्यत् पदार्थरूप विषय, जिनका होना वतमान में संभव ही नहीं है, उनके न रहने पर भी उन्हें कारण नहीं कहा जा

उसे 'ज्ञायमानसामान्य' कहते हैं। उसी प्रकार वतमानकालिकज्ञान का विषयभूत जो लिङ्ग (हेतु) उसे 'ज्ञायमानलिङ्ग' कहते हैं। नवीन नैयायिकों का यह सिद्धान्त है कि 'विशेष' पदार्थ पथिव्यादिपरमाणुओं का भेदक नहीं है, अपितु 'विशेष' का ज्ञान उन परमाणुओं का भेदक है। उसी प्रकार 'ज्ञायमानसामान्य' प्रत्यासत्ति (अलौकिकसन्निकष) नहीं है, किन्तु सामान्यज्ञानमात्र सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति है।^१ उसी प्रकार ज्ञायमान लिङ्ग,

सकता। अतः योगी के प्रत्यक्ष के प्रति विषय कारण नहीं है। इसी अभिप्राय से उक्त चारों में अकारणत्व बताया गया है। अतः पारिमाण्डल्य आदि में अकारणत्व प्रतिपादक ग्रन्थ अनुचित नहीं है।

प्राचीनों के मत में ज्ञात हुआ (जाना हुआ) हेतु अनुमिति के प्रति कारण होता है। (नवीनों के मत में हेतु का ज्ञान कारण होता है)। प्राचीनों के अनुसार उदाहरण—'पवतो वह्निमान धूमात्' इस स्थल में (पवतस्वरूपी पक्ष में धूमस्वरूपी हेतु से अग्निस्वरूपी साध्य साधा जाता है) धूम उस अनुमिति के प्रति कारण है। उसी प्रकार यदि हम 'अणुपरिमाण' को हेतु बनाकर प्राचीन मत को प्रमाण कहें तो अणुपरिमाण, अनुमिति के प्रति कारण हो जायगा। इसलिये पूर्वोक्त 'अणुपरिमाण आदि कारण नहीं होते' यह मानना उचित नहीं है।

१ ज्ञायमानसामान्य को अलौकिक प्रत्यक्ष में सन्निकष के रूप में कारण (प्रयोजक) माननेवाले के अनुसार परमाणुत्वेन सकलपरमाणुविषयक मान्य प्रत्यक्ष में अतीन्द्रियपरमाणु जाति (सामान्य) को भी परमाणुत्वसामान्यलक्षणा प्रत्यासत्ति (सन्निकष) द्वारा कारण माना जाता है। 'सामान्य' शब्द की व्युत्पत्ति 'समानाना भाव सामा यम्' के अनुसार 'सामान्य' शब्द से परिमाण्डल्य (अणुपरिमाण) का भी ग्रहण होता है। अतः 'परमाणु अणुपरिमाणवान्' यह ज्ञान होने के पश्चात् 'सर्वे परमाणवः अणुपरिमाणवन्तः' इत्याकारक अलौकिक परमाणु परिमाणविषयक प्रत्यक्ष 'सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति' से हो जाता है, क्योंकि अलौकिकसम्बन्ध से परमाणु परिमाण कारण होता है। इसी प्रकार 'सर्वगत आत्मा परममहत्परिमाणवान्' यह प्रत्यक्ष होने के पश्चात् 'सर्वे सर्वगता कालादयः परममहत्परिमाणवन्तः' यह अलौकिक मानसप्रत्यक्ष सामान्यलक्षणा प्रत्यासत्ति से होता है। क्योंकि वही अलौकिकसम्बन्धरूपेण परममहत्परिमाण का कारणता है। इसी प्रकार 'नित्यद्रव्य विशेषवत्' यह ज्ञान होने के बाद 'सर्वानि नित्यद्रव्याणि विशेषवन्ति' यह अलौकिक विशेषविषयक प्रत्यक्ष, 'सामान्यलक्षणा

अनुमिति का कारण नहीं, किन्तु लिङ्गज्ञानमात्र ही अनुमिति का कारण (हेतु) है ।^१

प्राचीन नैयायिक, परमाणुपरिमाण को भी योगिप्रत्यक्ष में विषयविधया कारण मानते हैं । तदनुसार 'परमाणु अणुपरिमाणवान्' इत्याकारकज्ञान होने के अनन्तर 'सर्वे परमाणव अणुपरिमाणवन्त इत्याकारक परमाणुपरिमाण-विषयक अलौकिक प्रत्यक्ष, सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति से होता है । इस अलौकिक सम्बन्ध से परमाणु परिमाण भी प्रत्यक्ष का कारण बन जाता है । दूसरी बात यह है कि परमाणु द्रव्यम् अणुपरिमाणात्' इस अनुमिति में अणुपरिमाण की कारणता स्पष्ट ही है । अतः मूलकार ने अणुपरिमाण की कारणता का जो निषेध किया है वह नवीनो की दृष्टि से ही किया है ।

'आत्ममानस' इति । 'सुखी अहम्, दुःखी अहम्, ज्ञानवानहम्, इच्छावानहम्' इत्याकारक आत्मविषयक मानसप्रत्यक्ष में आत्मा के परममहत्परिमाण की भी कारणता स्पष्ट प्रतीत होती है, क्योंकि 'द्रव्यीयलौकिकप्रत्यक्ष प्रति समवायेन महत्त्व कारणम्'—किसी द्रव्य के लौकिक प्रत्यक्ष में 'महत्त्व' को समवाय-सम्बन्ध से कारणता मानी जाती है । इस नियम के अनुसार आत्मनिष्ठ परममहत्परिमाण को छोड़कर आकाशादिनिष्ठ परममहत्परिमाण को कारण नहीं माना जाता । अर्थात् कारणताशून्य परममहत्परिमाण आकाशादिको का ही समझना चाहिये । कतिपय नैयायिक उदयनाचार्य के आशय को अपनी बुद्धि के अनुसार लगाकर आत्मा के महत्परिमाण को भी कारण नहीं मानते । किन्तु यह उनका कथन ठीक नहीं है, क्योंकि ज्ञान के अतिरिक्त कार्यों के प्रति आत्ममहत् परिमाण की कारणता के निषेध में ही उदयनाचार्य का आशय है अर्थात् आत्मवृत्ति परममहत्परिमाण, ज्ञान के प्रति कारण प्रत्यासत्ति से होता है । क्योंकि अलौकिकसम्बन्ध से वहाँ 'विशेष' पदार्थ कारण के रूप में रहता है ।

१ 'ज्ञायमान हेतु (ज्ञायमान लिंग) अनुमिति के प्रति कारण नहीं होता, अपितु उस 'हेतु का ज्ञान' (लिंगज्ञान) ही अनुमिति के प्रति कारण होता है । इसलिए पूर्वोक्त परमाणु आदि जो कहे हैं, वे किसी भी काय के प्रति कारण नहीं होते । इनके अतिरिक्त सभी पदार्थ कारण होते हैं यह स्पष्ट हो जाता है । एवं च पूर्वोक्त अणुपरिमाण आदि के बिना बाकी सभी पदार्थों का 'कारणत्व' ही साधम्य है ।

होता ह, ज्ञान-भिन्न (ज्ञान के अतिरिक्त अन्य कार्यो) के प्रति कारण नहीं होता^१ । १५।

❖ अन्यथासिद्धिशून्यस्य नियता पूर्ववर्तिता ।

कारणत्वं भवेत्तस्य त्रैविध्यं परिकीर्तितम् ॥१६॥

समवायिकारणत्वं ज्ञेयमथाप्यसमवायिहेतुत्वम् ।

एव न्यायनयज्ञैस्तृतीयमुक्तं निमित्तहेतुत्वम् ॥१७॥

यत्समवेतं कार्यं भवति ज्ञेयं तु समवायिजनकं तत् ।

तत्रासन्नं जनकं द्वितीयमाभ्या परं तृतीयं स्यात् ॥१८॥

● अन्यथासिद्धिशून्यस्य^२ = अन्य प्रकार से जिसकी सिद्धि नहीं होती ।
नियता=अवश्यभाविनी । पूर्ववर्तिता=काय के पूव जो हो उसे 'पूर्ववर्ती' कहते

१ यद्यपि महत् परिमाणो मे आत्मा का महत्परिमाणमात्र ('ज्ञानवानहम्, इच्छवानहम्') इस आत्मविषयक मानस प्रत्यक्ष के प्रति कारण होता ही है, क्योंकि 'द्रव्यीयलौकिकप्रत्यक्षम्प्रति समवायेन महत्त्व कारणम्' यह नियम है । इसलिये आत्मा के परम महत्परिमाण को छोड़कर आकाशादि निष्ठ परम महत्परिमाण मे किसी के प्रति कारणता नहीं होनी चाहिये । तथापि इस विषय मे कुछ विद्वान नैयायिक—श्रीमदुदयनाचार्य के ग्रन्थ 'कारणत्व च ज्ञातधर्मेतर-कायपिक्षया' का ऐसा अभिप्राय निकालते हैं कि 'ज्ञान को छोड़कर (ज्ञानातिरिक्त) अन्य किसी काय के प्रति पूर्वोक्त अणुपरिमाण आदि कारण नहीं होते' । तथा 'आत्मा का परममहत्परिमाण भी किसी काय के प्रति कारण नहीं है' किन्तु वे इस ग्रन्थ को नहीं समझ पाते । उस ग्रन्थ को इस प्रकार समझना चाहिये—'ज्ञान के प्रति (मानस प्रत्यक्ष के प्रति) आत्मा का परिमाणमात्र कारण होता है' ऐसा आचार्य का अभिप्राय है । पूर्वोक्त 'कारणत्व ज्ञातधर्मेतरकार्यपिक्ष' इस ग्रन्थ का अथ अन्य आचार्यों के मत मे अणुपरिमाण आदि सभी, ज्ञान के प्रति कारण होते हैं, किन्तु ग्रन्थकार कहते हैं कि आत्मा का परममहत्परिमाणमात्र ज्ञान के प्रति कारण होता है, ज्ञान के अतिरिक्त मे कारण नहीं होता यह आचार्य का आशय है ।

२ 'अन्यथासिद्धिशून्यस्य' यहा 'षष्ठी' विभक्ति का अथ 'निष्ठत्व' है । इसलिए 'कारणत्व' के लक्षण को इस प्रकार कहना होगा—'अन्यथासिद्धिशून्य—निष्ठा या अवश्यभाविनी पूर्ववर्तिता अर्थात् कार्योत्पत्त्यव्यवहिते पूर्वस्मिन् क्षणे

है और उसके धम को 'पूर्ववर्तिता' कहते हैं। काय के पूर्व केवल 'कारण' वतमान रहता है, अतः 'पूर्ववर्तिता' का अर्थ हुआ 'कारणता'। समवेतम् = समवाय सम्बन्ध से वतमान। (जैसे—अवयवी' का 'अवयवो' में स्थित जो सम्बन्ध वह 'समवाय' सम्बन्ध है,) तत्र=समवायिकारण मे आसन्नम् = सम्बद्ध (समवायसम्बन्ध से स्थित)। द्वितीयम् = असमवायिकारण। जनकम् = कारण। आभ्या परम् = इन दो को छोड़ अर्थात् समवायिकारण तथा असमवायिकारण से अन्य। तृतीयम् = निमित्तकारण।

जो अ यथासिद्धि से शून्य हो अर्थात् जिससे होनेवाला काय किसी अन्य प्रकार से न हो सके। और कार्योत्पत्ति के पूर्व जो नियम से रहनेवाला हो, उसे 'कारण' कहते हैं। वह कारण तीन प्रकार का है ॥ १६ ॥

प्रथम का नाम 'समवायिकारण' है, द्वितीय का नाम 'असमवायिकारण' है, और तृतीय का नाम न्यायशास्त्र के विद्वानो ने 'निमित्तकारण' बताया है ॥ १७ ॥

जिसमे समवायसम्बन्ध से काय उत्पन्न हो उसे 'समवायिकारण' कहते हैं। उस समवायिकारण मे समवेत होकर जो काय को पैदा करनेवाला हो, उसे

कार्याधिकारणवृत्तिता, तदेव कारणत्वम्। कार्योत्पत्ति से अव्यवहित पूर्ववर्तिता नो कदाचित् आनेवाले रासभ (गधा) मे भी हो सकती है तो उसे भी घटोत्पत्ति मे कारण कहना होगा। अतः इस अतिव्याप्ति के निवारणाथ कारिका मे 'नियता' कहा गया है। किन्तु यह नियत पूर्ववर्तिता 'दण्डत्व' मे भी रहती है। दण्ड की तरह 'दण्डत्व' भी नियमेन घटादिकार्योत्पत्ति के पूर्ववर्ती रहता है। अतः 'दण्डत्व' मे 'कारण' के लक्षण की अतिव्याप्ति होगी। उसके निवारणाथ कारिका मे 'अन्यथासिद्धिशून्यस्य' कहा गया है। एवञ्च 'कारणत्व' का परिष्कृत लक्षण यह हुआ—'अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववर्तित्व कारणत्वम्'। इस लक्षण के अनुसार 'दण्ड' घट के प्रति कारण है। न्याय की भाषा मे इसी लक्षण को इस प्रकार कह सकते हैं—'अनन्यथासिद्धकार्याव्यवहितप्राक्क्षणावच्छेदेन कार्याधिकारणवृत्त्यन्ताभावप्रतियोगितानवच्छेदकधमवत्त्व कारणत्वम्'।

१ यस्मिन् समवेतम् = यत्समवतम्। अर्थात् यस्मिन् समवेतम् = समवाय-सम्बन्धेन वतमान सत कायमुत्पद्यते, तत्समवायिजनक = समवायिकारण ज्ञातव्यम्।

‘असमवायिकारण कहते हैं ।’ इन दोनों कारणों से भिन्न जो कारण है, उसे ‘निमित्तकारण’ कहते हैं^२ ॥ १८ ॥

● ननु कारणत्व किम् ? अत आह—अन्यथासिद्धीति ।

तस्य कारणत्वस्य ॥ १६, १७ ॥

इति प्रासङ्गिककारणत्वनिरूपणम् ।

—०—

तत्रेति । समवायिकारणे आसन्न प्रत्यासन्न कारण द्वितीयमसम-

एवच—‘समवायसम्बन्धेन कायवत्त्व समवायिकारणत्वम् । जैसे— तन्तुआ में समवायसम्बन्ध से ही पट की उत्पत्ति होती है, इसलिये तन्तु ‘पट’ के समवायिकारण कहे जाते हैं ।

१ समवायिकारण में आसन्न=सन्निहित जो कारण उसे ‘असमवायिकारण’ कहते हैं । असमवायिकारण दो प्रकार का है । पहला, घट पटादि काय के साथ एक तन्तुरूप अथवा समवायसम्बन्ध से रहता हुआ जो कारण बने वह पहले प्रकार का असमवायिकारण है । जैसे—घटादिरूप काय समवायसम्बन्ध से ‘दो कपालों’ में रहता है और उसी में ‘कपालद्वयसंयोग’ भी समवाय से रहता है, क्योंकि ‘गुण गुणिनो समवाय’ यह नियम है । अतः जयद्रव्य के प्रति अयवयवसंयोग को असमवायिकारण कहा गया है । दूसरे प्रकार का असमवायिकारण—जो कारण अपने काय के समवायिकारण के साथ एक अथवा समवायसम्बन्ध से सम्बद्ध होकर कारण होता है, उसे भी असमवायिकारण कहते हैं । जैसे ‘पटरूप’ के प्रति तन्तुरूप ‘असमवायिकारण’ होता है । ‘तन्तुरूप’ का काय ‘पटरूप’ है, उसका ‘समवायिकारण पट’ है, वह समवायसम्बन्ध से ‘तन्तुओ’ में रहता है और वही पर ‘तन्तुरूप’ भी समवायसम्बन्ध से रहता है, इसलिये पटरूप के प्रति तन्तुरूप को असमवायिकारण कहा जाता है ।

२ जो जिस काय की उत्पत्ति से पहिले नियम से रहता हो, और अन्यथा सिद्ध नहीं हो, (जो आवश्यक हो) वह उस काय के प्रति कारण

वायिकारणमित्यर्थः ।^१

अत्र यद्यपि तुरीतन्तुसयोगानां पटासमवायिकारणत्वं स्यात् । एव वेगादीनामभिधाताद्यसमवायिकारणत्वं स्यात् । एव ज्ञानादिक्रम-
पीच्छाद्यसमवायिकारणं स्यात् । तथापि पटासमवायिकारणलक्षणे
तुरीतन्तुसयोगभिन्नत्वं देयम् । तुरीतन्तुसयोगस्तु तुरीपटसयोग
प्रत्यसमवायिकारणं भवत्येव । एव वेगादिक्रमपि वेगस्पन्दाद्यसमवायि-
कारणं भवत्येवेति । तत्तत्कार्यासमवायिकारणलक्षणे यत्तद्विभक्तत्वं देयम् ।
आत्मविशेषगुणानां तु कुत्राप्यसमवायिकारणत्वं नास्ति तेन तद्विभक्तत्वं
सामान्यलक्षणे देयमेव ।

● पञ्चदशवी (१५ वी) कारिका मे 'वारणं वमुदाहृतम्' कहा गया
था । अतः 'कारणत्वं' (कारणता) पदार्थ क्या है ? यह जिज्ञासा होती है, उसके
समाधानाथ ग्रन्थकार स्वयं अन्यथासिद्धि' इत्यादि ग्रन्थ से 'असमवायिकारणं के

होता है । यह कारण, समवायिकारण, असमवायिकारण तथा निमित्तकारण के
भेद से तीन प्रकार का है । कायमात्र के ये ही तीन कारण होते हैं । जैसे—'घट'
एक काय है, उसका निमित्तकारण 'दण्ड' 'कुलाल' प्रभृति है, 'कपाल',
'कपालिका' ये समवायिकारण हैं, और 'कपाल कपालिका का संयोग' असमवायि-
कारण है । कहीं कहीं समवायिकारण के नाश होने पर काय भी नष्ट हो जाता
है । जैसे—'कपालद्वय के नाश से 'घट का नाश होता है । कहीं कहीं
'असमवायिकारण' के भी नाश होने पर काय नष्ट हो जाता है । जैसे—परमाणु
द्वयसंयोग के नाश से द्वयगुण का नाश । परन्तु निमित्तकारण के नाश होने से
कभी भी काय का नाश नहीं होता । साधारण तथा असाधारक भेद से पुनः
'कारण' दो प्रकार का है । 'कपाल' और 'कपालिका' का संयोग तथा कुलालादि
ये 'घट' के असाधारण कारण हैं । और ईश्वर का ज्ञान इच्छा, यत्न काल, प्राग-
भाव, अदृष्ट, ये कायमात्र के प्रातः साधारण कारण हैं । उन तीनों में से समवायि-
कारण का लक्षण इस प्रकार बताया गया है जिस द्रव्य में जो काय समवाय
सम्बन्ध से उत्पन्न होता है, वह द्रव्य, उस काय के प्रति समवायिकारण होता है ।

१ असमवायिकारण का लक्षण—आत्मा के विशेष सज्ञक गुण के बिना
बाकी जो कोई गुण किंवा क्रम, जिस काय के साथ अथवा जिस काय के
समवायिकारण के साथ किमी एक द्रव्य में समवाय संबंध में रहकर जो काय
उत्पन्न करे, वह गुण किंवा क्रम, उस काय के प्रति असमवायिकारण होता है ।

लक्षण पर आक्षेप कर रहे हैं—यद्यपि यहाँ 'असमवायिकारण के लक्षणानुसार 'तुरीतनुसयोग' को पट का असमवायिकारण होना चाहिये। क्योंकि तुरी— तनुसयोग, पट के समवायिकारणभूत तन्तुओं में रहता है, और पट का कारण भी है।^१

शका—वेग, अभिधातारय सयोग का असमवायिकारण हो जायगा। क्योंकि 'वेग' अभिधातारय सयोग के समवायिकारण में समवायसम्बन्ध से रहता है और अभिधात का कारण भी है। जिस द्रव्य में वेग उत्पन्न होगा, वह वेग उसी द्रव्य में अभिधातारय सयोग को उत्पन्न करेगा। और स्पष्ट नोदनारय सयोग का असमवायिकारण हो जायगा। तथा ज्ञान, इच्छा का और 'इच्छा' प्रवृत्ति की भी असमवायिकारण हो जायगी क्योंकि ज्ञान, इच्छा के समवायिकारणस्वरूप 'आत्मा' में समवायसम्बन्ध से रहता है और इच्छा का कारण भी है क्योंकि ज्ञान होने पर ही इच्छा होती है। यहाँ 'आदि' पद 'प्रयत्न' का भी सग्राहक है। किन्तु यह ध्यान में रखना होगा कि 'आत्मा' के विशेषगुण किसी के भी असमवायिकारण नहीं होते। अतः उपयुक्त असमवायिकारण के लक्षण की उपयुक्त तत्तत् स्थलों में अति व्याप्ति होने लगेगी। अर्थात् पट के असमवायिकारण लक्षण की तुरी तन्तु सयोग में अतिव्याप्ति और अभिधात के असमवायिकारणलक्षण की वेग में अतिव्याप्ति होगी।

(समाधान)—तत्तत् कार्यों के असमवायिकारण लक्षणों में 'तत्तदभिन्नत्व' विशेषण देना चाहिये। लक्षण का आकार इस प्रकार होगा—'तुरीतन्तुसयोग भिन्नत्वे सति पट समवायिकारणे प्रत्यासन्नत्वे सति (तन्तुसमवेतत्वे सति) पटकार्यजन कत्व (पटकारणत्व) पटसमवायिकारणत्वम्। 'चक्रकपालसयोगभिन्नत्वे सति

१ तुरीतनुसयोग भी अनुयोगित्वरूप से तन्तुसमवेत है, और 'पट' रूप काय का जनक भी है, अतः उक्त लक्षण का लक्ष्य होने से 'तुरीतनुसयोग' भी 'पट' के प्रति असमवायिकारण हो सकता है।

शका—'तुरीतनुसयोग' को भी 'पट' के असमवायिकारण के लक्षण का लक्ष्य ही मानें तो क्या दोष है ?

समा०—नैयायिकों ने असमवायिकारण के नाश से काय का नाश माना है। यदि 'तुरीतनुसयोग' भी 'पट' का असमवायिकारण होगा, तो उस के नाश से भी पट का नाश होने लगेगा किन्तु ऐसा होता नहीं, इस कारण 'तदभिन्नत्व' = का निवेश करना चाहिये।

घटसमवायिकारणे प्रत्यासन्नत्वे सति (कपालसमवेतत्वेसति) घटकायजनकत्व (घटकारणत्व) घटासमवायिकारणत्वम् ।' इसी प्रकार 'यन्त्रकाष्ठसंयोगभिन्नत्वेसति काष्ठखण्डसमवेतत्वेसति यत काष्ठपुत्तलिका-कारण' तत काष्ठपुत्तलिकाया असमवायिकारणम् ।' अभिप्राय यह है—तन्तुओ मे समवेत और तुरीतन्तु संयोग से अन्य होकर 'पट' का कारण होना ही पट का असमवायिकारण है । तुरी तन्तुसंयोग तो तुरीपटसंयोग के प्रति असमवायिकारण है ही, एव वेगादि सस्कार भी स्पन्दादि के प्रति असमवायिकारण है । तुरी त तुसंयोग के बिना जो गुण किंवा क्रिया पटरूपी काय के साथ रहकर और समवाय सम्बन्ध से त तुस्वरूपी द्रव्य मे रहती हुई पटस्वरूपी काय को उत्पन्न करती है तब वह गुण किंवा क्रिया 'पट' के प्रति असमवायिकारण होती है । प्रथम जाना जाता है, अनन्तर इच्छा होती है, तदनन्तर यत्न होता है, यह क्रम है । इस प्रतीति मे ज्ञान, इच्छा के प्रति असमवायिकारण है और इच्छा, यत्न के प्रति असमवायिकारण है परन्तु यह बात हो नहीं पाती, क्योंकि 'आत्मा के विशेष गुण ज्ञान, इच्छा आदि, किसी के प्रति असमवायिकारण होते ही नहीं, ऐसा नैयायिकों का सिद्धान्त है किंतु असमवायिकारण का सामान्य लक्षण आत्मा के ज्ञान, इच्छा आदि विशेष गुणों मे प्रसक्त हो रहा है । इस अति-प्रसक्ति के निवारणार्थ असमवायिकारण के इस सामान्य लक्षण मे तत-तत विशेषगुणों का निषेध किया गया है । अर्थात् 'आत्मविशेषगुणभिन्नत्वेसति' ऐसा निवेश करते हुए लक्षण बनाना चाहिये । एवञ्च 'ज्ञानादिभिन्नत्व' यह विशेषण, असमवायिकारण के सामान्य लक्षण मे अवश्य देना ही चाहिये । असमवायिकारण के सामान्य लक्षण का आकार यह होगा—'आत्मविशेषगुण-भिन्नत्वे सति समवायिकारणप्रत्यासन्न कारणम्—असमवायिकारणम् ।' 'आत्म विशेषगुणभिन्नत्व का निवेश करने से इच्छा आदि के प्रति ज्ञानादि को तथा अनुमिति के प्रति परामश को असमवायिकारणता नहीं हो पाती । प्रत्येक काय के असमवायिकारण में निमित्त कारण तथा समवायिकारण का जो परस्पर संयोग है, उस से भिन्नत्व का निवेश करना चाहिये । एव आत्मा के ज्ञानरूप विशेष गुण के प्रति आत्ममन संयोग को असमवायिकारणता तो अवश्य ही माननी होगी । और वही आत्ममन संयोग, यदि अन्य विशेष गुणों का भी असमवायिकारण बन सके तो 'आत्मविशेषगुणों' को परस्पर एक दूसरे के प्रति तथा किसी गुणांतर के प्रति असमवायिकारण मानना व्यर्थ है ।

●अतः समवायिकारणे प्रत्यासन्न द्विविध कार्यैकार्थप्रत्यासत्त्या कारणैकार्थप्रत्यासत्त्या च । आद्य यथा—घटादिकं प्रति कपालसयोगादिकमसमवायिकारणम् । तत्र कार्येण घटेन सह कारणस्य कपालसयोगस्यैकस्मिन्कपाले प्रत्यासत्तिरस्ति । द्वितीयं यथा—घटरूपं प्रति कपालरूपमसमवायिकारणम् । तत्र स्वगतरूपादिकं प्रति समवायिकारणं घटं तेन सह कपालरूपस्यैकस्मिन्कपाले प्रत्यासत्तिरस्ति । तथा च क्वचित्समवायसम्बन्धेन क्वचित्समवायिसमवायसम्बन्धेनेति फलितोऽर्थः ।

इत्थं च कार्यैकार्थकारणैकार्थान्यतरप्रत्यासत्त्या समवायिकारणे प्रत्यासन्नं कारणं ज्ञानादिभिन्नमसमवायिकारणमिति सामान्यलक्षणं पर्यवसन्नम् ।

असमवायिकारणं उसे कहते हैं जो कारण 'समवायिकारण' में रहे । वह असमवायिकारण, समवायिकारण में दो प्रकार से रहता है । प्रथम प्रकार यह है 'कार्यैकार्थप्रत्यासत्त्या' काय के साथ एक अर्थ (अधिकरण) में रहना । जैसे—'घट' रूपकाय के साथ 'कपालद्वयसयोग' रूप कारण, एक अर्थ (कपाल) में रहता है । अर्थात् घटरूपकाय भी अपने समवायिकारणरूप 'कपाल' में रहता है, और उसी कपालरूप एक अधिकरण में 'कपालद्वयसयोग' भी एकाथसमवेतत्वसम्बन्ध से रहता है । इस कारण 'कपालसयोग' घटकाय के प्रति—'कार्यैकार्थप्रत्यासत्ति' द्वारा 'असमवायिकारण' हो जाता है । दूसरा प्रकार यह है—'कपालरूप', घटरूप के प्रति असमवायिकारण होता है । यहाँ पर अपने रूप के प्रति समवायिकारण 'घट' है । उस 'घट' के साथ कपालात्मक एक अधिकरण में रूप का परम्परया 'एकाथसमवेतत्व' सम्बन्ध है ही । उसी प्रकार पटरूप के प्रति 'तत्तुरूप' की भी असमवायिकारणता समझनी चाहिये । यहाँ यह ध्यान रखना चाहिये कि 'प्रत्यासन्न' शब्द का अर्थ है काय के साथ असमवायिकारण का सामानाधिकरण्य । वह सामानाधिकरण्य दो प्रकार से होता है एक तो 'कार्यैकार्थरूप' और दूसरा 'कारणैकार्थरूप' । अतः कार्यैकार्थप्रत्यासत्त्या का अर्थ हुआ 'काय के साथ एकाधिकरणसम्बन्ध से' । 'कारणैकार्थप्रत्यासत्त्या' का अर्थ हुआ 'कारण के साथ एकाधिकरण सम्बन्ध से' । 'घट' के प्रति 'कपालद्वयसयोग' असमवायिकारण है, उस असमवायिकारण (कपालद्वयसयोग) में रहने वाली कारणता का नियामक सम्बन्ध होगा 'समवाय', क्योंकि 'सयोग' गुण है

और 'कपाल' द्रव्य (गुणी) है। गुण गुणी का समवायसम्बन्ध होता है— यह नैयायिकों का सिद्धान्त है। उसी तरह 'घटरूप' के प्रति 'कपालरूप' असमवायिकारण है। उसमें (असमवायिकारण बने हुए कपालरूप में) रहने वाली कारणता का नियामकसम्बन्ध होगा 'स्वसमवायिसमवाय'। यहाँ 'स्व' शब्द से 'कपालरूप' को लेना चाहिये। उसका (कपालरूप का) समवाय होगा कपाल, उस कपाल में समवाय 'घट' का भी है क्योंकि अवयवावयविनो सम्बन्ध समवाय' यह नैयायिकों का नियम है। अर्थात् कपालात्मक समवायिव्यवस्था में घट' समवेत है (समवायसम्बन्ध से रहता है)। एवम् 'स्वसमवायिसमवेतत्व' सम्बन्ध से कपालरूप को 'घट' में मानकर उसे 'घटरूप' के प्रति असमवायिकारण कहा जाता है। नैयायिकों का यह सिद्धान्त है कि 'कार्य-कारणभाव' सामानाधिकरणवाले पदार्थों का ही होता है। अर्थात् व्यधिकरणवाले (भिन्न भिन्न अधिकरण में रहने वाले) पदार्थों का कार्यकारणभाव नहीं हुआ करता। जैसे— घट और कपालद्वयसंयोग इन दोनों का कपालात्मक एक अधिकरण में साक्षात् समवाय सम्बन्ध से सामानाधिकरण्य है। उसी तरह कपालरूप और घटरूप इन दोनों का भी कपालात्मक एक अधिकरण में सामानाधिकरण्य है। उपर्युक्त दोनों उदाहरणों में अन्तर इतना ही है कि एक का सामानाधिकरण्य 'साक्षान्' है, दूसरे का 'परम्परया' है। 'घट' में 'घटरूप' साक्षात् 'समवाय' सम्बन्ध से रहता है, किन्तु 'कपालरूप', 'घट' में परम्परया 'स्वसमवायिसमवेतत्व' सम्बन्ध से रहता है। यदि ऐसा नहीं मानेंगे तो 'कपालरूप' कपाल में और 'घटरूप' घट में रहने से दोनों (कपालरूप और घटरूप) व्याधिकरण हैं, इस कारण दोनों का कार्य कारणभाव नहीं हो सकेगा।

इतना समझाने के बाद ग्रन्थकार स्वयं असमवायिकारण का निष्कृष्ट लक्षण 'इत्थञ्च' ग्रन्थ से बता रहे हैं। 'कार्य के साथ अथवा कारण के साथ समवायिकारणरूप एक अर्थ में अन्यतर (दोनों में से किसी एक) प्रत्यासत्ति (सम्बन्ध) से रहनेवाला जो ज्ञानादिभिन्न कारण, उसे असमवायिकारण कहते हैं।' यहाँ पर 'कार्यैकाग्रप्रत्यासत्ति' = समवायसम्बन्ध और 'कारणैकाग्रप्रत्यासत्ति' = स्वसमवायिसमवेतत्व सम्बन्ध को समझना चाहिये।

● आभ्यासमवायिकारणासमवायिकारणाभ्यास पर भिन्न कारणवृत्तीय निमित्तकारणमित्यर्थ ॥ १८ ॥

इति निमित्तकारणत्वनिरूपणम् ।

अब 'निमित्तकारण के लक्षण को बताते हैं—'आभ्यामिति ।' समवायिकारण तथा असमवायिकारण इन दोनों से भिन्न जो कारण, वह निमित्तकारण' नाम का तृतीय कारण है । जैसे—घट के प्रति दण्डादि, और पट के प्रति तुरी, वेमा आदि निमित्तकारण हैं । सूत्रवेष्टित नली को 'तुरी', और बुनने के दण्डे को 'वेमा' कहते हैं ॥ १८ ॥

इति निमित्तकारणत्वनिरूपणम् ।

—०—

★ येन सह पूर्वभावः कारणमादाय वा यस्य ।

अन्यं प्रति पूर्वभावे ज्ञाते यत्पूर्वभावविज्ञानम् ॥ १९ ॥

जनकं प्रति पूर्ववृत्तितामपरिज्ञाय न यस्य गृह्यते ।

अतिरिक्तमथापि यद्भवेन्नियतावश्यकपूर्वभाविनः ॥ २० ॥

एते पञ्चान्यथासिद्धा दण्डत्वादिकमादिमम् ।

घटादौ दण्डरूपादि द्वितीयमपि दर्शितम् ॥ २१ ॥

द्वितीयं तु भवेद्वचोम कुलालजनकोऽपरः ।

पञ्चमो रासभादिः स्यादेतेष्वभावश्यकस्त्वसौ ॥ २२ ॥

● इदानीमन्यथासिद्धत्वमेव कियता पदार्थानामत आह—येनेति । यत्कार्यं प्रति कारणस्य पूर्ववृत्तिता येन रूपेण गृह्यते कार्यं प्रति तद्रूपमन्यथासिद्धमित्यर्थः । यथा घट प्रति दण्डत्वमिति ।

इति प्रथमा यथाऽसिद्धनिरूपणम् ।

—०—

● 'कारण' के लक्षण में 'अन्यथासिद्धिशून्यत्व' कहा गया था । अतः जिज्ञासा होती है कि वह अन्यथासिद्धत्व क्या है ? और वह कितने प्रकार का है ? इस जिज्ञासा के समाधानार्थ 'इदानीम्' इत्यादिग्रन्थ को उपस्थित किया जा रहा है । अथवासिद्धि पांच प्रकार की है, उनमें से यह १—पहली अथवासिद्धि है 'येन सह पूर्वभावः' । जिस काय के प्रति कोई वस्तु जिस स्वरूप से (धम से) कारण होती है उस काय के प्रति उसका स्वरूप (धम) अन्यथासिद्ध है । 'येन सह पूर्वभावः', कहकर अथवासिद्धि के स्वरूपलक्षणों को बताया गया है । 'घट' स्वरूप काय के प्रति दण्डत्व, दण्डरूप, आकाश कुलालपिता और

रासभ ये पाच अन्यथासिद्ध समझे जाते हैं। जिस काय के प्रति जो वस्तु जिस स्वरूप (धम) से कारण होती है उस काय के प्रति उसका स्वरूप (धम) अन्यथासिद्ध समझा जाता है। भले ही वह वस्तु उस काय के प्रति पूर्ववर्ती हो। पूर्ववर्ती होने मात्र से ही वह उस काय के प्रति कारण नहीं हो सकता। जैसे—‘घट’ के प्रति ‘दण्डत्व’। यहाँ पर ‘घट’ के प्रति ‘दण्ड’ को ‘दण्डत्वेन’ रूप से कारणता है, इसलिये ‘घट’ के प्रति ‘दण्ड’ तो कारण है, किन्तु ‘दण्डत्व’ अन्यथा सिद्ध है। क्योंकि घट के प्रति ‘दण्डत्व’ का कोई उपयोग नहीं है। अर्थात् ‘दण्ड’ दण्डत्व रूप धम से ‘घट’ के प्रति कारण होता है। इस कारण ‘घट’ के प्रति ‘दण्डत्व’ अन्यथासिद्ध है। निष्कर्ष यह है कि जिसरूप से वह कारण बना है, उसका वह ‘रूप’ अन्यथा सिद्ध है। घट काय के प्रति ‘दण्ड’ किस रूप से कारण है? तो बताना होगा कि वह न तो ‘पार्थिव’ रूप से, या न किसी अन्यरूप से कारण है, अपितु ‘दण्डत्व’ रूप से ही वह (दण्ड) कारण है। अतएव ‘दण्डत्व’ को अयथा-सिद्ध स्वीकार कर लिया गया है। दूसरी बात यह है कि ‘दण्डत्व’ को कारण मानना निष्प्रयोजन भी है। इसी बात को न्याय की भाषा में इस तरह कहा जायगा—घटम्प्रति दण्ड कारणम्, कारणता दण्डनिष्ठा, तदवच्छेदको धम दण्डत्वम्, अतः तत् (दण्डत्वम्) अयथासिद्धम्। एवञ्च ‘कारणतावच्छेदकधर्मत्व’ प्रथमम् अन्यथासिद्धमिति भावः।

अब द्वितीय अन्यथासिद्ध को बताते हैं—‘कारणमादाय वा यस्य’।

● द्वितीयमन्यथासिद्धमाह—कारणमिति। यस्य स्वातन्त्र्येणान्वयव्यतिरेकौ न स्त किं तु कारणमादायैवान्वयव्यतिरेकौ गृह्येते तदन्यथासिद्धम्। यथा दण्डरूपम्।

इति द्वितीयमन्यथासिद्धनिरूपणम्।

—०—

जिसका ग्रहण, कारण के ग्रहणपूर्वक हो, वह भी अन्यथा सिद्ध होता है। अर्थात् किसी काय के प्रति जिस वस्तु का अन्वय तथा व्यतिरेक स्वतन्त्ररूप से नहीं बन सकता, अपितु कारण को लेकर ही जिसके अन्वय व्यतिरेक का निश्चय जिस काय के प्रति किया जाय, उस काय के प्रति वह वस्तु अन्यथासिद्ध है। जैसे—‘घट’ के प्रति ‘दण्डरूप’। ‘घट’ के प्रति दण्डरूप का अन्वय—व्यतिरेक अपने कारण ‘दण्ड’ को लेकर ही बन पाता है, इसलिये ‘दण्डरूप’ भी ‘घट’ के प्रति ‘दण्डत्व’ की तरह अन्यथासिद्ध ही है। क्योंकि दण्डका रूप ‘दण्ड’

से पथक नहीं किया जा सकता । 'अन्वय' का अर्थ है—स्वाधिकरणे कायसत्त्वम् । काय का अपने अधिकरण में होना । व्यतिरेक का अर्थ है—'स्वाभावाधिकरणे कार्यसत्त्वम् ।' अपने अभाव के अधिकरण में काय का न होना । इसी अभिप्राय को सस्कृत में इस प्रकार कहा जायगा दण्डरूप घटम्प्रति अन्यथासिद्धम् । दण्डरूपस्य घटम्प्रति न स्वतन्त्रतया पूर्वभाव, किन्तु स्वकारणस्य (दण्डरूपस्य समवायिकारण दण्ड) दण्डस्य पूर्वभाव गृहीत्वैव दण्डरूपस्यापि घटम्प्रति पूर्वभावो गृह्यते, अतः दण्डरूप घटोत्पत्तेः पूर्वक्षणे सदपि अन्यथासिद्धमेवेतिभावः ।

अब तृतीय अन्यथासिद्ध को बताते हैं - 'अन्यम्प्रतिपूर्वभावे' ।

तृतीयमाह—अन्य प्रतीति । अन्य प्रति पूर्ववृत्तित्वं गृहीत्वैव यस्य यत्कार्यं प्रति पूर्ववृत्तित्वं गृह्यते तस्य तत्कार्यं प्रत्यन्यथासिद्धत्वम् । यथा घटकादिकं प्रत्याकाशस्य । तस्य हि घटादिकं प्रति कारणत्वमाकाशत्वेनैव स्यात् । आकाशत्व हि शब्दसमवायिकारणत्वम् । एव च तस्य शब्दं प्रति जनकत्वं गृहीत्वैव घटादिकं प्रति जनकत्वं ग्राह्यमतस्तदन्यथासिद्धम् ।

ननु शब्दाश्रयत्वेन तस्य कारणत्वे काऽन्यथासिद्धिरिति चेत् ? पञ्चमीति गृहाण । नन्वाकाशस्य शब्दं प्रति जनकत्वे किमवच्छेदकमिति चेत् ? कवचत्रादिकं विशेषपदार्थो वेति ॥१९॥

इति तृतीयमन्यथासिद्धनिरूपणम् ।



● किसी अन्य काय के प्रति जिसके कारणत्व (पूर्ववृत्तित्व) का ग्रहण करने के अनन्तर ही जिस काय के प्रति उसके कारणत्व का ग्रहण किया जाता है, वह उस काय के प्रति अन्यथासिद्ध होता है । जैसे—घट के प्रति आकाश । आकाश' नित्य और व्यापक है । अतः वह काय मात्र के प्रति नियत पूर्ववर्ती है । एवंच 'घट' के प्रति भी नियतपूर्ववर्तित्वस्वरूप कारणत्व आकाश में सिद्ध ही है । परन्तु घट के प्रति 'आकाश' को आकाशत्वेनरूपेण कारण मानना होगा । तब 'आकाशत्व क्या वस्तु है ? यह पूछने पर कहना होगा कि 'शब्दसमवायिकारणत्व' । एवंच 'शब्दसमवायिकारणत्व' कहने मात्र से ही 'शब्द' का कारण 'आकाश' है, यह सिद्ध हो जाता है । इस रीति से आकाश' में शब्द के प्रति कारणता (जनकत्व ता) का निश्चय करके ही घटादिकाय के प्रति उसमें कारणता (जनकता) का निश्चय करपाते हैं । ऐसी स्थिति में

‘शब्द’ के प्रति ही ‘आकाश’ को कारण माना जाता है और घटादि के प्रति उसे अन्यथासिद्ध ही कहा जाता है ।

शङ्का—आकाश को शब्दसमवायिकारण के रूप में घट के प्रति पूर्ववृत्ति कहने पर ‘शब्द’ के प्रति आकाश की कारणता गृहीत हो जाती है और घट के प्रति आकाश को अन्यथासिद्ध समझा जाता है, किन्तु ‘आकाश’ को यदि ‘शब्दाश्रय’ कहा जाय, तब तो ‘आकाश’ को ‘शब्द’ का कारण नहीं कह सकते, क्योंकि आकाश तो ‘शब्द’ का आश्रय प्रतीत होता है, न कि कारण । यदि हम ‘आकाश’ को ‘शब्दाश्रयत्वेन’ रूपेण ‘घट’ के प्रति कारण वहे तो पाच अन्यथासिद्धों में से वह (आकाश) किस श्रेणी का अन्यथासिद्ध कहलायेगा ?

समा०—वह (आकाश) तीसरे अन्यथासिद्ध के लक्षण में न आकर पञ्चम अन्यथासिद्ध होगा । इस पञ्चम अन्यथासिद्ध को आगे बताया जायगा । अभिप्राय यह है कि ‘आकाश शब्दसमवायिकारणम्’ इस लक्षण को त्याग कर ‘आकाश शब्दाश्रय’ यह लक्षण करे तब भी वह (आकाश) ‘घट’ के प्रति अन्यथासिद्ध ही रहेगा । क्योंकि अवश्य नियत पूर्ववर्ती कारण से ही कार्योत्पत्ति यदि हो जाती है तो उसके अतिरिक्त सभी कुछ कार्योत्पत्ति के प्रति अन्यथासिद्ध हो जाता है ।

शङ्का—‘घट’ के प्रति ‘आकाश’ भले ही कारण न हो, किन्तु ‘शब्द’ के प्रति तो वह (आकाश) कारण है ही । तब आकाश में रहनेवाली ‘कारणता’ का ‘अवच्छेदक धर्म कौन होगा ? कारणता का अवच्छेदक धर्म तो अवश्य ही मानना होगा क्योंकि ‘निरवच्छिन्नताया कारणताया असम्भवात्’—‘कारणता’ कभी भी अवच्छेदक धर्म से रहित नहीं होती ।

समा०—‘निरवच्छिन्नकारणताया असम्भवात्’ इस नियम के अनुरोध से आकाशीयसमवायिकारणता (आकाश में रहनेवाली शब्द की समवायिकारणता) का अवच्छेदक धर्म ‘कवत्त्व’ ‘खवत्त्व’ ‘गवत्त्व’ आदि समझना चाहिये । अर्थात् कारणतावच्छेदक धर्म हुआ ‘कवत्त्व’ ‘खवत्त्व’ आदि ।

यहां ज्ञातव्य विषय यह है कि ‘शब्द’ की कारणता आकाश में रहती है, उस कारणता का अवच्छेदक (भेददशक = भेदक) कोई धर्म तो मानना ही होगा । वह कौन सा धर्म होगा ? यह जिज्ञासा होने पर, वह धर्म ‘आकाशत्व’ है, यह कहे तो ‘आकाशत्व’—शब्द की कारणतास्वरूप ही होगा । तब शब्द-

१ क = ककार विद्यते समवायेन अस्मिन् इति ‘कवत्’ तद्भावात् कवत्त्वम् । इसी तरह ‘खवत्त्व’ ‘गवत्त्व’ आदि को भी समझना चाहिये ।

कारणतास्वरूप 'आकाशत्व' और तदभेदक (कारणता का भेदक) 'आकाशत्व' ये दोनो एक ही होंगे,^१ ऐसी स्थिति में दोनो का भेद नहीं समझा जा सकेगा। एवञ्च 'दुर्ज्ञेयत्व' रूप दोष का प्रसङ्ग प्राप्त होगा। अतः उस कारणता के भेद को प्रदर्शित करनेवाले 'क' 'ख' इत्यादि अक्षरो को माना गया है। एवञ्च शब्द-समवायिकारणतावच्छेदक 'कवत्त्व' होगा,^२ 'आकाशत्व' नहीं। 'क' यह जो वर्णात्मक शब्द है, तद्वान् 'आकाश' ही होगा अर्थात् 'क' वान 'आकाश' हुआ, और आकाश ही शब्दमात्र का समवायिकारण है, तब कारणतावच्छेदक 'कवत्त्व' होगा क्योंकि कारण में रहनेवाला धर्म ही कारणतावच्छेदक होता है।

शका— आपने जैसे 'कवत्त्व' को शब्दकारणता का अवच्छेदक माना, वैसे ही विनिगमनाविरहात् 'खवत्त्व' 'गवत्त्व' आदि को भी 'कारणतावच्छेदक' माना जा सकता है। क्योंकि 'क'-वान् की तरह 'ख' वान अर्थात् 'ख' शब्दवान भी आकाश है। वैसे ही 'ग' वान (ग शब्दवान) भी आकाश है तब 'कवत्त्व' 'खवत्त्व' ये सभी कारणतावच्छेदक धर्म हो सकते हैं।

समा० ककार, खकार आदि वण तो अनेक तथा अनित्य हैं, उनको अवच्छेदक मानने में गौरव होगा। अतः अनेक वर्णों को कारणतावच्छेदक मानने की अपेक्षा एक विशेष पदार्थ को ही आकाशनिष्ठ शब्दजनकता (कारणता) का अवच्छेदक मान लेना उचित होगा। तात्पर्य यह है कि 'कवत्त्व' आदि को अवच्छेदक मानने में गौरव होगा। अर्थात् नाना वर्णों में कारणतावच्छेदकता को मानने पर शरीरकृत गौरव होगा और विनिगमनाविरह भी है। इस अस्वारस्य के कारण ग्रन्थकार ने कहा—'विशेषपदार्थो वा' इति। 'विशेष' सज्ञक पदार्थ ही शब्दनिरूपित आकाशनिष्ठकारणता का अवच्छेदक (इतरव्यावर्तक) है यह मान-लेने पर कोई किसी प्रकार का दोष नहीं है।

● चतुर्थमन्यथासिद्धमाह—जनक प्रतीति। यत्कार्यजनक प्रति पूर्ववृत्तित्वं गृहीत्वैव यस्य यत्कार्यं प्रति पूर्ववृत्तित्वं गृह्यते तस्य तत्कार्यं प्रत्यन्यथासिद्धत्वम्। यथा कुलालपितुर्घट प्रति। तस्य हि कुलाल-

१ शब्दस्य समवायिकारणमाकाश, कारणता आकाशनिष्ठा, कारणतावच्छेदक-माकाशत्वम्, आकाशत्वञ्च शब्दसमवायिकारणतैव। तथाच—स्वावच्छेदक स्वमेव प्राप्तम्, तच्च अनुपपन्नम्, अवच्छेद्यावच्छेदकभावस्य भेदनियतत्वात्।

२ शब्दसमवायिकारणता 'कवत्ति', शब्दसमवायिकारणतावच्छेदक 'कवत्त्वम्', न तु आकाशत्व, येन शब्दसमवायिकारणतैव अवच्छेदिका स्यात्।

पितृत्वेन घट प्रति जनकत्वे एवान्यथासिद्धि—कुलालत्वेन जनकत्वे
त्विष्टापत्ति, कुलालमात्रस्य घट प्रति जनकत्वात्।

इति चतुर्थान्यथासिद्धनिरूपणम्।

— ० —

● अब चतुर्थ अन्यथासिद्ध को प्रदर्शित करते हैं—‘जनकम्प्रतिपूर्ववृत्तिता-
मपरिज्ञाय न यस्य गृह्यते।’ जो वस्तु जिस काय के उत्पादक के प्रति कारण
है उसे जानकर बाद में वह वस्तु उस काय के प्रति कारण है ऐसा समझने
से उस काय के प्रति वह वस्तु अन्यथासिद्ध समझी जाती है। इसी को न्याय
की भाषा में इस प्रकार कह सकते हैं—‘स्वजन्यतानिरूपितजनकतानिरूपितजनक-
तावत्त्व’ चतुर्थमन्यथासिद्धमिति। जैसे—घट काय के प्रति कुलालपिता। घट-
काय के प्रति कुलाल ही कारण है, अतः उस (कुलाल का) पिता घट के
प्रति अन्यथासिद्ध समझा जाता है। कुलाल _____ ने पुत्र कुलाल की
उत्पत्ति का कारण है, यह जानने के अनन्तर—कुलाल के पिता को कुलालपित-
त्वेन रूपेण घट के प्रति यदि कारण मानें तो वह कुलालपितृत्वेन रूपेण घट के
प्रति अन्यथासिद्ध ही है। तात्पर्य यह है कि कुलाल का पिता समझकर घट
के प्रति यदि उसे (पिता को) कारण माना जाय अर्थात् जब कि यह (पिता)
घट के कारण (कुलाल) का भी—कारण है तो उसे ‘घट’ का कारण अवश्य
ही मानना चाहिये, किन्तु उसे घट का कारण नहीं माना जाता, अपितु उसे
अन्यथासिद्ध ही माना जाता है। और वही कुलालपिता यदि कुलालत्वेनरूपेण
(कुलालस्वरूप से) घट के प्रति कारण माना जाय अर्थात् यह कुलाल है ऐसा
समझकर यदि उसे (पिता को) घट के प्रति कारण कहा जाय तो कोई आपत्ति
नहीं है, वह तो अभीष्ट ही है, क्योंकि सभी कुलाल घट के प्रति कारण होते ही
हैं। यदि किसी कुलाल ने आज तक किसी घट का निर्माण ही नहीं किया हो,
फिर भी उसमें घट निर्माण की स्वरूप-योग्यतारूप कारणता रहती ही है।
निष्कर्ष यह है कि बाप और बेटा ये दोनों ही कुम्हार (कुलाल) हैं ऐसा मानकर
यदि बाप में कारणता कही जाय तो कोई दोष नहीं है।

☉ पञ्चममन्यथासिद्धमाह—अतिरिक्तमिति अवश्यकल्पनियत-
पूर्ववर्तिन एव कार्यसम्भवे तद्विन्नमन्यथासिद्धमित्यर्थः। अत एव
प्रत्यक्षे महत्त्व कारणम्। अनेकद्रव्यवत्त्वमन्यथासिद्धम्। तत्र हि
महत्त्वमवश्यकल्पते तेनानेकद्रव्यवत्त्वमन्यथासिद्धम्।

न च वैपरीत्ये किं विनिगमकमिति वाच्यम्, महत्त्वत्वजाते कार
णतावच्छेकत्वे लाघवात् ॥ २०-२१ ॥

● अब पञ्चम अन्यथासिद्ध को बताते हैं—‘अतिरिक्तमथापि यद भवेत्
नियतावश्यकपूर्वभाविन’ ॥ २० ॥ नियम से काय के पूर्व रहनेवाले के अतिरिक्त
जो हो उसे पञ्चम अन्यथासिद्ध कहते हैं। घटोत्पत्ति में दण्ड, चक्र, चीवर, कुलाल,
मुक्तिका आदि अवश्य तथा निश्चित हैं और नियम से घट के पूर्व रहनेवाले हैं,
इनसे ही घटादिकाय का होना यदि सम्भव है, तो इनके अतिरिक्त जो भी हो वे सब
‘घटादिकाय के प्रति अन्यथासिद्ध समझे जाते हैं। अभिप्राय यह है कि कार्यात्पत्ति
में नियतपूर्ववर्ती होने के साथ साथ जिसका स्वीकार किया जाना आवश्यक
रहता है, उसे तो उस काय का कारण कहते हैं और तदतिरिक्त जो हो उसे उस
कार्य के प्रति अन्यथासिद्ध कहते हैं। अतएव प्रत्यक्ष में ‘महत्त्व’ (महत्परिमाण)
को कारण बताया गया है और ‘अनेकद्रव्यवत्त्व’ (अनेक अवयवभूतद्रव्यो से निर्मित
होना) को अन्यथासिद्ध कहा है। क्योंकि वहाँ (प्रत्यक्षात्मक काय में) महत्त्व
(महत् परिमाण) को तो अवश्य ही मानना पड़ता है उसके बिना माने काम
नहीं चलता, इसलिये प्रत्यक्षात्मक काय के प्रति वही (महत्त्व) कारण कहा
जाता है और ‘अनेकद्रव्यवत्त्व’ का होना वैसा आवश्यक न होने से उसे अन्यथासिद्ध
माना गया है। किसी काय की उत्पत्ति में कम से कम वस्तु का पर्याप्त होना ही
‘आवश्यक, पदार्थ है। अर्थात् जिसमें कल्पना का लाघव हो उसी को आवश्यक
कहते हैं और वही ‘कारण’ होता है। इसके अतिरिक्त सभी अन्यथासिद्ध रहते
हैं। सभी वस्तुओं के प्रत्यक्ष में उन वस्तुओं का ‘महत्त्व’ कारण होता है।
महत्त्व (महत्परिमाण) के बिना किसी वस्तु का प्रत्यक्ष हो ही नहीं सकता।
इसलिये तो ‘अणु’ तथा ‘द्रव्यणुक’ का प्रत्यक्ष नहीं हो पाता, क्योंकि अणु तथा
‘द्रव्यणुक’ में महत्परिमाण नहीं है। एवम् प्रत्यक्ष के होने में ‘महत्त्व’ का होना
नितान्त आवश्यक है।

शंका—प्रत्यक्ष के होने में ‘महत्त्व’ जैसे नियतपूर्ववर्ती ह वसे ही ‘अनेक-
द्रव्यवत्त्व’^१ धर्म भी नियत पूर्ववर्ती है, क्योंकि प्रत्यक्ष होनेवाले सभी द्रव्य, सावयव
हुआ करते हैं यानी अनेकद्रव्यो से बनते हैं। अतः अनेक द्रव्यवत्त्व को भी प्रत्यक्ष
का कारण क्यों न कहा जाय ?

१ अनेक द्रव्यो से बना होना, अनेक द्रव्यो में समवेत होना।

समा०—पहले बता चुके हैं कि किसी भी द्रव्य के प्रत्यक्ष होने में 'महत्त्व' का रहना आवश्यक होता है, जब उसी से काम चल जाता है, तब एक और को मानने की कोई आवश्यकता नहीं होती। अतः अनेक द्रव्यवत्त्व को अन्यथासिद्ध माना गया है।

शका—जबकि दोनों (महत्त्व और अनेक द्रव्यवत्त्व) —प्रत्यक्षात्मक काय के नियतपूर्ववर्ती हैं तो हम विपरीत ही क्यों न मान लें ? अर्थात् अनेक द्रव्यवत्त्व को ही कारण मान लें और 'महत्त्व' को अन्यथासिद्ध कह लें तो क्या हानि है ? ऐसी शका करने पर सिद्धान्ती के पास अपने पक्ष के समर्थन में क्या विनिगमक है ?

समा०—यदि हम प्रत्यक्ष के होने में महत्परिमाण (महत्त्व) को कारण कहे तो महत्त्व (महत्परिमाण) गुण है, उसमें 'महत्त्वत्व' जाति रहेगी, और वही कारणतावच्छेदक हो जायगी। यदि 'अनेकद्रव्यवत्त्व' को प्रत्यक्ष का कारण कहेंगे तो कारणतावच्छेदक 'अनेकद्रव्यवत्त्वत्व' होगा। किन्तु वह कोई 'जाति' नहीं है बल्कि अनेक पदार्थों से बनी हुई 'उपाधि' है। उपाधि की अपेक्षा जाति को अवच्छेदक मानने में लाघव माना जाता है। क्योंकि 'जाति' तो एक बाह्य पदार्थ है और 'उपाधि' अनेक वस्तुओं से बनती है। पहले कह चुके हैं कि आवश्यक वही होता है, जिसकी कल्पना में लाघव हो। अतः महत्त्व ही आवश्यक होने से कारण कहा जा सकता है और उससे भिन्न 'अनेकद्रव्यवत्त्व' अन्यथा सिद्ध होगा। यही उपयुक्त विनिगमक सिद्धान्ती के पास है। 'नियतावश्यक पूर्वभाविन' यहाँ कमधारय समास है—नियतश्चासौ आवश्यक पूर्वभावी च तस्य। अन्यथासिद्ध का यही सामान्यलक्षण हुआ कि 'नियतावश्यक—पूर्वभाविभिन्न यत् स (पञ्चम) अन्यथासिद्ध।' एवञ्च—'अन्यथासिद्धिशून्यत्वे सति कायनियतपूर्ववृत्तित्व कारणत्वम्' यह कारण का सामान्य लक्षण है। 'कारण' और 'अन्यथासिद्ध' को समझने के साथ ही साथ एक बात और भी समझने की है कि 'लाघव' के तीन प्रकार होते हैं—(१) शरीरकृत, (२) उपस्थितिकृत, (३) सम्बन्धकृत। प्रत्यक्ष के प्रति अनेकद्रव्यवत्त्व की अपेक्षा 'महत्त्व' को कारण मानने में 'शरीरकृत' लाघव है। गन्ध के प्रति 'रूपप्रागभाव' की अपेक्षा 'गन्धप्रागभाव' को कारण मानने

१ 'अनेकद्रव्यत्व' भी पाठान्तर उपलब्ध होता है। अतः इस पाठ के पक्ष में 'अनेक द्रव्य हो जिसमें' यह बहुव्रीहि करने से वही अर्थ होगा जो अनेक द्रव्यवत्त्व का होता है।

मे 'उपस्थितिकृतलाघव' है, क्योंकि रूप की अपेक्षा प्रतियोगिरूप गन्व की शीघ्र उपस्थिति होती है। घट के प्रति 'दण्डत्व' या 'दण्डरूप' की अपेक्षा दण्ड' को कारण मानने में 'सम्बन्धकृतलाघव' होता है क्योंकि दण्ड का संयोग सम्बन्ध साक्षात् होने के कारण प्रथम उपस्थित होना है, और दण्डत्वादिको का 'स्वसम वायिदण्डसंयोगसम्बन्ध' तो परम्परया गुरुभूत होने से विलम्ब से उपस्थित होता है।

अन्यथासिद्धों के क्रमशः उदाहरणों को मूलकार ने 'एते पञ्चान्यथासिद्धा' इत्यादि ग्रंथ से बताया है।

● रासभादिरिति। यद्यपि यत्किञ्चिद्दृष्टव्यं प्रति रासभस्य नियतपूर्ववर्तित्वमस्ति, तथापि घटजातीय प्रति सिद्धकारणभावैर्दण्डादिभिरेव तद्व्यक्तेरपि सम्भवे रासभोऽन्यथासिद्ध इति भावः।

एतेष्विति। एतेषु पञ्चस्वन्यथासिद्धेषु मध्ये पञ्चमोऽन्यथासिद्ध-आवश्यक, तेनैव परेषां चरितार्थत्वात्। तथाहि—दण्डादिभिरवश्य-कलूपनियतपूर्ववर्तिभिरेव कार्यसम्भवे दण्डत्वादिकमन्यथासिद्धम्।

न च वैपरीत्ये किं विनिगमकमिति वाच्यम्, दण्डत्वस्य कारणत्वे-दण्डघटितपरम्परया सम्बन्धत्वकल्पने गौरवात्। एवमन्येषामप्यनेनैव चरितार्थत्व सम्भवतीति बोध्यम् ॥ २१-२२ ॥

इति पञ्चविधान्यथासिद्धनिरूपणम्।



● ये पूर्वोक्त पाँच अन्यथासिद्ध हैं, अर्थात् कारण न होकर सिद्ध हैं। इन पाँच अन्यथासिद्धों में से 'दण्डत्व' प्रथम अन्यथासिद्ध है। घटोत्पत्तिरूप काय में 'दण्डरूप' आदि द्वितीय अन्यथासिद्ध है। उसी प्रकार घटादि-काय के प्रति 'व्योम' (आकाश) तृतीय अन्यथासिद्ध है। उसी तरह घटादि काय में 'कुलालपिता' चतुर्थ अन्यथासिद्ध है। और घटादि-काय के प्रति 'रासभ' (गधा) प्रभृति पञ्चम अन्यथासिद्ध है। कही किसी घट के बनाने के समय किसी गधे पर मिट्टी लादकर ले भी आये या उस समय कोई गधा अचानक उपस्थित हो भी जाय तथापि समस्त घटों के प्रति तो उसका उपस्थित हो जाना सम्भव नहीं, इस कारण घट के प्रति दण्डादिक ही कारण है और गदभ (रासभ) अन्यथासिद्ध है अर्थात् निष्प्रयोजन है।

पूर्वोक्त पाँच प्रकार के 'अन्यथासिद्धों' में 'पञ्चम अन्यथासिद्ध' आवश्यक

है। इस पञ्चम अन्यथासिद्ध का जो लक्षण है वह शेष चारो अन्यथासिद्धो में भी घट सकात है।

शका—पञ्चम अन्यथासिद्ध के लक्षण में चारो अन्यथासिद्धो के लक्षण यदि अन्तर्भूत हो जाते हैं तो चारो के लक्षणों को बताने की क्या आवश्यकता थी ?

समा०—चार अन्यथासिद्धो के लक्षणों को बताने की आवश्यकता यह थी कि पढ़नेवाले बालको (विद्यार्थियो) की बुद्धि विशद हो जाय।

अब पाचवे अन्यथासिद्ध के लक्षण में ही चारो अन्यथासिद्धो के उदाहरण इस प्रकार हैं—अवश्यक्लृप्त नियतपूर्ववर्ती दण्ड चक्र-चीवर आदि से ही 'घट' हो सकता है तो उसके प्रति (घट के प्रति) दण्डत्व, दण्डरूप अन्यथासिद्ध है।

शका—यदि कोई इसके विपरीत अर्थात् 'दण्डत्व' कारण है और 'दण्ड' अन्यथासिद्ध है, कहने लग जाय तो सिद्धांती के पास निर्णायक युक्ति (विनिगमक) क्या होगी ?

समा०—इस प्रकार शका करना उचित न होगा, क्योंकि 'दण्डत्व' को कारण यदि कहेंगे तो 'दण्ड' के द्वारा परम्परा सम्बन्ध की (कारणतावच्छेदकसम्बन्ध-की) कल्पना करने में गौरव होगा। अर्थात् 'दण्डत्व' घट के प्रति साक्षात् कारण तो हो नहीं सकता, बल्कि वह (दण्डत्व) दण्ड के द्वारा ही कारण बन सकेगा। 'दण्ड' तो घट के प्रति स्वजन्यभ्रमण' (स्वजन्यभ्रमिवत्तासम्बन्ध) के द्वारा अर्थात् दण्ड से उत्पन्न हुए चक्कर के द्वारा कारण होता है, सभी ने देखा ही होगा कि कुलाल दण्ड से चाके को घुमाकर ही घट बनाता है। इसलिये दण्ड 'स्वजन्य-भ्रमि' द्वारा घट का कारण होता है। किन्तु 'दण्डत्व' 'स्वाश्रयजन्यभ्रमण' (स्वाश्रयजन्यभ्रमिवत्तासम्बन्ध) के द्वारा घट का कारण कहा जा सकेगा, साक्षात् नहीं। 'स्व' शब्द से 'दण्डत्व' उसका आश्रय 'दण्ड', उससे उत्पन्न हुए भ्रमण (स्वाश्रयजन्यभ्रमिवत्ता सम्बन्ध) के द्वारा वह (दण्डत्व) कारण कहलायगा। एवम् 'दण्डत्व' की कारणता 'दण्ड' के द्वारा होती है। ऐसी स्थिति में 'दण्डत्व' के इस कारणतावच्छेदक सम्बन्ध में स्वाश्रयतया जब कि 'दण्ड' प्रविष्ट है ही तो लाघवात् 'दण्ड' को ही कारण क्यों न माना जाय, क्योंकि दण्ड के कारणता वच्छेदकसम्बन्ध में 'दण्डत्व' का प्रवेश नहीं है, यही लाघव है। इसी पद्धति से शेष अन्यथासिद्धो को भी इस पञ्चम से ही चरितार्थ समझना चाहिये।

यहाँ पर यह भी ध्यान देने योग्य है कि सामान्यतया कारण दो प्रकार का होता है—एक साधारण और दूसरा असाधारण। कायमात्र के प्रति जो

कारण है उसे साधारण कारण कहते हैं। ये साधारण कारण आठ हैं— ईश्वर, उसका ज्ञान, इच्छा, कृति, प्रागभाव, काल, दिक्, अदृष्ट (धर्माधर्म)। कुछ लोग 'प्रतिबन्धकसामान्याभाव' को भी नवम साधारण कारण कहते हैं।

किसी कायविशेष के प्रति जो कारण हो उसे असाधारण कारण कहते हैं। जैसे—पट के प्रति तन्तु, घट के प्रति कपालादि। इसी प्रसंग में एक विशेषता और भी ध्यान रखने योग्य है। एक कारणता समुदाय में विश्रान्त रहती है। जैसे—घट के प्रति दण्डादिनिष्ठा कारणता, इसी को 'दण्डचक्रादिन्यायेन कारणता' कहते हैं। दण्डादिकों में से किसी एक कारण के भी न होने पर घटोत्पत्ति नहीं हो सकती। और दूसरी कारणता वह है, जो प्रत्येक में विश्रान्त है। जैसे—वह्नि के प्रति तृणारणिमणिसंयोगनिष्ठा कारणता। इसी को तृणारणिमणिन्यायेन कारणता कहते हैं। तृणादि कारणों में से किसी एक कारण के रहने पर भी वह्नि की उत्पत्ति हो सकती है ॥ २२ ॥

इति पञ्चमायथासिद्धनिरूपणम् ।

—०—

❖ समवायिकारणत्वं द्रव्यस्यैवेति विज्ञेयम् ।
गुणकर्ममात्रवृत्तिं ज्ञेयमथाप्यसमवायिहेतुत्वम् ॥२३॥

'समवायिकारणत्व' अर्थात् समवायिकारण होना, यह केवल द्रव्य का साधर्म्य है। निष्कर्ष यह हुआ कि समवायिकारण केवल द्रव्य ही होगा, द्रव्य के अतिरिक्त कोई भी समवायिकारण नहीं हो सकता। और 'असमवायिकारणत्व' अर्थात् असमवायिकारण होना गुण कम का साधर्म्य है। इसका तात्पर्य यह हुआ कि असमवायिकारण गुण, कम ही होते हैं। द्रव्य, गुण, कम तीनों का समवायिकारण 'द्रव्य' ही होता है। वह (द्रव्य) कभी भी असमवायिकारण नहीं होता और सामान्य, विशेष, समवाय, अभाव तो किसी प्रकार के भी कारण नहीं होते। असमवायिकारण केवल गुण कम ही होते हैं। जैसे—घट का असमवायिकारण 'तन्तुसंयोग' तथा पटरूप का असमवायिकारण 'तत्तुरूप' होता है। ये दोनों (संयोग और रूप) असमवायिकारण 'गुण' हैं। इसी तरह कम (क्रिया) भी संयोग विभाग का असमवायिकारण होता है। कोई पक्षी उड़कर वृक्ष पर बैठता है, तब 'पक्षी' वृक्ष संयोगरूपी काय का असमवायिकारण पक्षी की उड़्डयन क्रिया है, क्योंकि उस संयोग का समवायिकारण वृक्ष और पक्षी दोनों हैं। उनमें से एक समवायिकारण (पक्षी) में क्रिया (उड़्डयन) समवेत

है, इस रीति से पक्षी में सयोगरूपकाय और उसका असमवायिकारण (कम) दोनो वतमान (प्रत्यासन्न) हैं । एवच असमवायिकारण का लक्षण (समवायिकारणे आसन्न प्रत्यासन्न कारणम असमवायिकारणम्) कम (क्रिया) में सगत होता है ।

● समवायीति स्पष्टम् ।

गुणकर्मैति । असमवायिकारणत्व गुणकर्मभिन्नाना वैधर्म्यं न तु गुणकर्मणो साधर्म्यमित्यत्र तात्पर्यम् । अथवा असमवायिकारणवृत्तिसत्ताभिन्नजातिमत्त्वं तदर्थं । तेन ज्ञानादीनामसमवायिकारणत्वविरहेऽपि न क्षति ॥२३॥

इति समवाय्यसमवायिकारणत्वरूपसाधर्म्यद्वयकथनम् ।

(शका)—आत्मा के ज्ञानादि विशेषगुण कही भी असमवायी नहीं होते हैं, इसलिये असमवायिकारण के सामान्य लक्षण में 'ज्ञानादिभिन्नत्व' विशेषण देकर अव्याप्ति का निवारण किया जा चुका है । इस कारण उपयुक्त असमवायिकारणत्व साधर्म्य की ज्ञानादि में अव्याप्ति हो रही है ।

समा०—उपयुक्त आशङ्का का दो प्रकार से समाधान किया जा सकता है । एक समाधान तो यह है—ऊपर जो कहा गया था कि 'असमवायिकारणत्व-गुण-कम का साधर्म्य है' अर्थात् गुण-कम हमेशा असमवायिकारण ही होते हैं, उसका तात्पर्य यह है कि 'असमवायिकारणत्व' गुण कर्मों से जो भिन्न (अतिरिक्त) है, उनका वैधर्म्य है । अर्थात् गुण कम से भिन्न पदार्थ असमवायिकारण कदापि नहीं होते । साधर्म्य बताने में तात्पर्य नहीं है । अतः ज्ञानादि में अव्याप्ति होने का कोई प्रश्न ही नहीं है ।

(शका) साधर्म्य के प्रसंग में वैधर्म्य को बताना कहा तक सगत है ?

समा०—असमवायिकारण में रहनेवाली जो सत्ताभिन्न जाति, तादृश जातिमत्त्व ही असमवायिकारणत्व है । जैसे—तन्तुसयोग, पट के प्रति असमवायिकारण है । उस तन्तुसयोग में रहनेवाली सत्ताभिन्नजाति 'गुणत्व' जाति, तद्वत्ता समस्त गुणों में है, अर्थात् ज्ञानादि में भी है, क्योंकि ज्ञानादि भी गुणत्वजातिमान् हैं । अतः ज्ञानादि में असमवायिकारणता न होने पर ज्ञानादि में असमवायिकारणत्व साधर्म्य की अव्याप्ति नहीं है । अपितु उनमें भी (ज्ञानादि में भी) ऊपर कहा हुआ साधर्म्य उपलब्ध होता है ॥२३॥

★ अन्यत्र नित्यद्रव्येभ्य आश्रितत्वमिहोच्यते ।

● नित्य द्रव्यो (पृथिव्यादि चार के परमाणु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन ये छह नित्य द्रव्य है) से भिन्न पदार्थों (अनित्यद्रव्य और गुणादिको) का साधर्म्य 'आश्रितत्व' (किसी दूसरे में रहना) है ।^१

शका - कालिक विशेषणता (कालिक सम्बन्ध) से नित्यद्रव्य भी काल आदि में रहते हैं । अतः नित्य पदार्थों का भी आश्रितत्व साधर्म्य होगा । किन्तु इनमें 'आश्रितत्व' साधर्म्य नहीं माना गया है अतः अव्याप्ति होगी ।

समा० — यहाँ पर आश्रितत्व का अर्थ 'समवाय, संयोग सम्बन्ध से रहना' किया जाता है । क्योंकि ये दो सम्बन्ध ही मुख्यतया वृत्तिनियामकसम्बन्ध^२ कहे जाते हैं । इन्हीं दो सम्बन्धों का बाह्य वस्तु रूप से अस्तित्व माना गया है । काल और दिक् में सभी पदार्थ जो रहते हैं, वे इन दोनों में से किसी सम्बन्ध से नहीं रहते, अपितु 'दैशिक विशेषणता' सम्बन्ध से रहते हैं, जो मुख्य सम्बन्ध नहीं है ।

● नित्यद्रव्याणि परमाण्वाकाशादीनि विहायाश्रितत्व साधर्म्यमित्यर्थ । आश्रितत्व तु समवायादिसम्बन्धेन वृत्तिमत्त्वम्, विशेषणतया नित्यानामपि कालादौ वृत्ते ।

कालिकसम्बन्धान्यसम्बन्धेनावृत्तित्वमिति परमाथ तेन समवायेनावृत्तावपि न क्षति ।

इति नित्यद्रव्यातिरिक्तसाधर्म्यवचनम् ।

१ क्योंकि ये नित्यद्रव्य किसी अन्य पदार्थ में नहीं रहते । (शका) ये 'नित्यद्रव्य अन्य पदार्थ में क्यों नहीं रहते ?

समा० यह नियम है कि 'द्रव्य अपने अवयवों में रहा करता है' इस नियम के अनुसार इसे भी अपने अवयव में ही रहना चाहिये । लेकिन परमाणु, आकाश आदि नित्यद्रव्यों के अवयव नहीं हुआ करते, यह भूलना नहीं होगा । इसलिये ये नित्यद्रव्य किसी दूसरे द्रव्य (पदार्थ) में नहीं रहते कहा गया था । किन्तु नित्यद्रव्यों को छोड़कर शेष सभी पदार्थ किसी अन्य आश्रय में रहते हैं । जितने भी अनित्य द्रव्य हैं, वे अपने अवयवों से बने हैं । अतः वे अपने अवयवरूप द्रव्यों में रहते हैं । गुण कम दोनों द्रव्यों में रहते हैं, जाति (सामान्य) व्यक्ति में रहती है, विशेष, नित्यद्रव्य में और समवाय, द्रव्यादि में रहता है ।

२ वृत्तिनियामक = वृत्ते आधेयताया नियामक अवच्छेदक गमक इत्यावत् ।

● परमाणु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन इन नित्य द्रव्य के बिना बाकी सब पदार्थ किसी आश्रय पर रहकर ही योग्य होते हैं। इस कारण नित्यद्रव्यों के बिना बाकी बचे सब पदार्थों का आश्रितत्व (किसी पदार्थ में रहना) साधर्म्य है। यहाँ पर आश्रितत्व का अर्थ समवायादि सम्बन्ध से रहना है। इसका तात्पर्य यह है कि 'कालिक विशेषणता' सज्ञक सम्बन्ध के बिना बाकी किसी न किसी सम्बन्ध से रहना। ऐसा अर्थ यदि न करें तो नित्य द्रव्य भी कालिकविशेषणता सम्बन्ध से काल में रहते हैं (उस द्रव्य पर आश्रित होते हैं) तब अतिव्याप्ति का प्रसङ्ग प्राप्त होगा। जब आश्रितत्व का अर्थ 'समवाय-सम्बन्ध से रहना' करते हैं तब 'समवाय' तथा 'अभाव' ये दोनों, नित्य द्रव्यों से भिन्न पदार्थ हैं उनमें आश्रितत्व न रहने से अतिव्याप्ति का प्रसङ्ग प्राप्त न हो सकेगा। निष्कर्ष यह निकला कि ऐसा स्वीकार करने से अव्याप्ति तथा अतिव्याप्ति दोनों दोष नहीं होते।

❧ क्षित्यादीनां नवानां तु द्रव्यत्वं गुणयोगिता ॥ २४ ॥

इति नवद्रव्यसाधर्म्यकथनम् ।

पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन इन नौ द्रव्यों का साधर्म्य द्रव्यत्व और गुणवत्त्व है।

● इदानीं द्रव्यस्यैव विशिष्य साधर्म्यं वक्तुमारभते—क्षित्यादीना-
मिति । स्पष्टम् ॥ २४ ॥

इति द्रव्यमात्रसाधर्म्यकथनम् ।

कारिका में जो 'तु' शब्द है वह द्रव्यभिन्न साधर्म्य प्रकरण का भेदक है। अब विशेषरूप से द्रव्य का ही साधर्म्य बता रहे हैं। क्षित्यादि नौ द्रव्यों का साधर्म्य द्रव्यत्व और गुणाश्रयत्व है ॥२४॥

इति नवद्रव्यसाधर्म्यकथनम् ।

❧ क्षितिर्जलं तथा तेजः पवनो मन एव च ।

परापरत्वमूर्तत्वक्रियावेगाश्रया अमी ॥ २५ ॥

मूर्तत्व = अपकृष्टपरिमाणवत्त्व अर्थात् परिच्छिन्नपरिमाणवत्त्व यानी जिस पदार्थ के परिमाण की सीमा (मर्यादा) होती है। उसे 'मूर्तत्व' कहते हैं। परत्व

१ 'कालिकविशेषणता' यह काल के साथ पदार्थों का एक सम्बन्ध है। इस सम्बन्ध से सब पदार्थ काल में रहते हैं।

(परत्ववत्त्व), अपरत्व (अपरत्ववत्त्व), मूतत्व (मूतत्ववत्त्व), क्रियावत्त्व और और वेगवत्त्व ये पाँच क्षिति (पृथ्वी) जल तेजस् (अग्नि), पवन, (वायु) और मन इन पाँच द्रव्यों के साधर्म्य है । प्रत्येक द्रव्य में ये (परत्व, अपरत्व, मूतत्व, क्रियावत्त्व और वेगवत्त्व) पाँच धर्म रहते हैं ।

● क्षितिरिति । पृथिव्यप्तेजोवायुमनसा परत्वापरत्ववत्त्व मूर्तत्व क्रियावत्त्व वेगवत्त्व च साधर्म्यम् । नच यत्र घटादौ परत्वमपरत्व वा नोत्पन्न तत्राव्याप्तिरिति वाच्य, परत्वादिसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वस्य विवक्षितत्वात् । मूर्तत्वमपकृष्टपरिमाणवत्त्वम् । तच्च तेषामेव, गगनादिपरिमाणस्य कुतोऽप्यपकृष्टत्वाभावात् । पूर्ववत् कर्मवत्त्व कर्मसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्व, वेगवद्भृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्व च बोध्यम् ॥ २५ ॥

इति क्षित्यादिचतुष्टयमन साधर्म्यकथनम् ।

● शका—परत्व, अपरत्व ये दिक्कृत् (देशसम्बन्धी) और कालकृत् (काल-सम्बन्धी) दो प्रकार के होते हैं । दोनों ही प्रकार के ये गुण किसी वस्तु में हर समय नहीं रहते । बल्कि कभी कभी दो पदार्थों में 'यह' इससे सन्निकृष्ट है, अथवा 'यह' इससे अल्पतरकाल से सम्बद्ध है या बहुतरकाल से सम्बद्ध है इस प्रकार की अपेक्षा बुद्धि से कुछ समय के लिये (परत्व अपरत्व) उत्पन्न होते हैं और नष्ट होते हैं । अर्थात् दिक्कृत परत्वापरत्व में 'इदमस्मात् सन्निकृष्टम्' यह अपेक्षाबुद्धि कारण है और कालकृत परत्वापरत्व में 'अयमस्मात् कनिष्ठ', 'अयमस्माज्ज्येष्ठ' यह अपेक्षाबुद्धि कारण है । किन्तु जिस उत्पन्न विनष्ट या आद्यक्षणावच्छिन्न घटादि पदार्थ में परत्वापरत्व उत्पन्न ही नहीं हुए वहाँ उक्त साधर्म्य की अव्याप्ति होगी ।

समा० परत्ववत्त्व = परत्वाश्रयत्व और अपरत्ववत्त्व=अपरत्वाश्रयत्व का अर्थ यह है—'परत्वादिसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्व = परत्व=अपरत्वादि गुणों के साथ साथ रहनेवाली द्रव्यत्व की व्याप्यजातिवाला होना । द्रव्यत्व (इस व्यापकजाति) की व्याप्य जातियाँ जो परत्व, अपरत्व गुण के साथ साथ पाई जाती हैं, केवल पाँच ही हैं पृथ्वीत्व, जलत्व, तेजस्त्व, वायुत्व और मनस्त्व । तात्पर्य यह है कि परत्व, अपरत्व के अधिकरणस्वरूप जो पृथ्वी, जल, तेज, वायु मन इनमें रहनेवाली जो द्रव्यत्वव्याप्यजाति—पृथ्वीत्व, जलत्व, तेजस्त्व, वायुत्व और मनस्त्व ये पाँच जातियाँ हैं, तादृशजातिमत्त्व इन पाँच ही में रहेगा । अत उत्पन्न विनष्ट या आद्यक्षणावच्छिन्न घटादि में अव्याप्ति नहीं होगी ।

शङ्का—उपयुक्त पाँचों के अतिरिक्त द्रव्यत्व की व्याप्य जाति 'आत्मत्व' भी है, तादृशजातिमत्त्व 'आत्मा' में रहेगा, अतः साधर्म्य की अतिव्याप्ति उसमें होगी ।

समा०—आत्मा में द्रव्यत्वव्याप्यजाति 'आत्मत्व' रहने पर भी, वह (आत्मत्वजाति) परत्व—अपरत्व गुण के साथ साथ कभी भी नहीं रहती, अतः उसमें अतिव्याप्ति नहीं हो सकती । और जिन घट, पटादिकों में 'परत्वापरत्व' जाति उत्पन्न न भी हुई हो, वही द्रव्यत्वव्याप्यपृथ्वीत्व जाति उपलब्ध होती है, इसलिये कोई दोष नहीं है । अपकृष्ट परिमाणवत्त्व (छोटा परिमाण) को मूतत्व कहते हैं । यह मूतत्व अर्थात् सीमित—परिच्छिन्न परिमाण केवल उन्हीं (पृथ्वी, जल, तेज, वायु, मन) का है, आकाश (गगन), काल, दिक् आत्मा का परिमाण, किसी से भी अपकृष्ट नहीं है, क्योंकि गगन आदि की अपेक्षा किसीका भी उत्कृष्ट परिमाण प्रसिद्ध नहीं है ।

शङ्का—जब द्रव्यणुकादि की उत्पत्ति होती है, उस उत्पत्तिक्षण के समय उसमें (द्रव्यणुकादि में) परिमाण उत्पन्न नहीं होता क्योंकि 'उत्पन्न द्रव्य क्षणमगुण निष्क्रियश्च तिष्ठति' यह नियम है, अतः उसमें अव्याप्ति होगी ।

समा०—इस अव्याप्ति के वारणार्थ 'अविभुपरिमाणवद्वृत्ति द्रव्यत्वन्यूनवत्ति-जातिमत्त्व' की विवक्षा करनी चाहिये ।

शङ्का—जिस पाषाण आदि में क्रिया नहीं है, वही कमत्व की भी अव्याप्ति होगी ।

समा०—उस अव्याप्ति के वारणार्थ 'पूर्ववत्' कहा गया है अर्थात् 'परत्वादि समानाधिकरण इत्यादि लक्षण की तरह कमवत्त्व का भी अथ कमसमानाधिकरण द्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्व' अर्थात् कम के अधिकरण में रहनेवाली जो द्रव्यत्वव्याप्य जाति, तादृशजातिमत्त्व—यह अर्थ करना चाहिये । न्याय की भाषा में लापनिक इस प्रकार होगी—कम = घटादिनिष्ठा क्रिया तत्समानाधिकरणा या द्रव्यत्वव्याप्य जाति पृथ्वीत्वरूपा, जलत्वरूपा, तेजस्त्वरूपा वायुत्वरूपा च, समवायेन तद्वत्त्वः क्रियाशून्ये पाषाणादावपि सत्त्वात् लक्षणसमन्वयः ।

वेगवत्त्व का भी अर्थ 'वेगवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्व' अर्थ करना चाहिये अन्यथा वेगवत्त्व की भी वेगशून्य पाषाणादि में अव्याप्ति होगी । वेगवान् च आदि में वर्तमान जो द्रव्यत्वव्याप्यजाति पृथ्वीत्वादिरूपा तद्वत्त्व । ऐसा अर्थ कसे क्रिया तथा वेगशून्य घटादि में भी साधर्म्य चला जाता है । यद्यपि उनमें त्रि

तथा वेग नहीं है तथापि क्रिया और वेग के अधिकरण में रहनेवाली व्युत्पन्न व्याप्यजाति पृथ्वीत्व आदि तो विद्यमान ही हैं, अतः साधर्म्य लक्षण को उनमें अव्याप्ति नहीं होती ॥२५॥

इति पञ्चद्रव्यसाधर्म्यकथनम् ।

❧ कालखात्मदिशा सर्वगतत्वं परमं महत् ।

इति कालाकाशात्मदिशा साधर्म्यकथनम् ।

क्षित्यादि पञ्च भूतानि चत्वारि स्पर्शवन्ति हि ॥ २६॥

काल, ख (आकाश), आत्मा, और और दिक् इन चार पदार्थों का साधर्म्य सर्वगतत्व और परममहत्त्व है । और क्षिति (पृथ्वी), अप (जल), तेजस (अग्नि), वायु और आकाश ये ही पाँच भूत पदार्थ हैं, अतः इनका भूतत्व साधर्म्य है ।

❧ कालेति । कालाकाशात्मदिशा सर्वगतत्वं—सर्वमूर्तसंयोगित्व परममहत्त्व च साधर्म्यम् । परममहत्त्व जातिविशेष, अपकर्षानाश्रय-परिमाणत्व वा ।

इति कालखात्मदिशा साधर्म्यकथनम् ।

क्षित्यादीति । पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशानां भूतत्व साधर्म्यम् । तच्च बहिरिन्द्रियग्राह्यविशेषगुणवत्त्वम् अत्र ग्राह्यत्व लौकिकप्रत्यक्षस्वरूपयोग्यत्व बोध्यम् । तेन ज्ञातो घट इत्यादिप्रत्यक्षे ज्ञानस्याप्युपनीतभानविषयत्वात्तद्वत्त्वात्मनि नातिव्याप्तिः । न वा प्रत्यक्षविषयरूपादिमतिपरमाण्वादावव्याप्तिः, तस्यापि स्वरूपयोग्यत्वात् । महत्त्वलक्षणकरणान्तरासन्निधानाच्च न प्रत्यक्षम् । अथवा आत्मावृत्तिविशेषगुणवत्त्वं तत्त्वम् ।

इति क्षित्यप्तेजोवाय्वाकाशसाधर्म्यकथनम् ।

चत्वारितीति । पृथिव्यप्तेजोवायूनां स्पर्शवत्त्वम् ॥ २६ ॥

❧ काल आकाश, आत्मा, दिक् इन चार द्रव्यों का साधर्म्य सर्वगतत्व अर्थात् सम्पूर्ण मूल या परिच्छिन्न परिमाणयुक्तपदार्थों के साथ संयोगसम्बन्ध से युक्त होना, और परममहत्त्व (परममहत्परिमाणवत्त्व) यह साधर्म्य है । सर्वगतत्व और परममहत्त्व दोनों का अर्थ स्थूलदृष्टि से सर्वव्यापक ही प्रतीत होता है । किन्तु सूक्ष्मदृष्टि से देखनेपर दोनों में कुछ अन्तर प्रतीत होता है । 'सर्वगतत्व'

का अथ होगा जो सब जगह प्राप्त हुआ हो अर्थात् जिसका प्रत्येक सीमित परिमाण वाले (मूल द्रव्य के साथ संयोग हुआ हो । आकाशादि का प्रत्येक सीमित-परिमाणवाले द्रव्य के साथ संयोग है ही । अब रहा परममहत्त्व (परममहत्परिमाणवत्त्व), उसका निरूपण दो प्रकार से किया जा सकता है । या तो 'परम-महत्त्वत्व' को एक जातिविशेष मान लिया जाय, और वह जातिविशेष जिसमें रहता हो उसे परममहत्परिमाण समझा जाय । यदि 'परममहत्त्वत्व' को जाति-विशेष न माने तो परममहत्परिमाण को इस प्रकार बताना होगा कि ऐसा परिमाण, जो मूलद्रव्य में न रहता हो अर्थात् जो किसी परिच्छेद या सीमा का आश्रय न होता हो । 'क्षित्यादि पञ्चभूतानि' की व्याख्या करते हैं—पृथ्वी, जल, अग्नि वायु और आकाश इनका साधर्म्य 'भूतत्व' है यानी ये पांचो भूत हैं । 'आकाश' को छोड़कर शेष पृथ्वी, जल, तेज, वायु चार पदार्थों का स्पर्श हो पाता है । भूतत्व (भूत) का अर्थ 'बाह्येन्द्रियो के द्वारा ग्रहण करनेयोग्य विशेषगुण से युक्त रहना' । यहाँ पर ग्राह्यत्व (ग्रहण करने योग्य) का अर्थ लौकिक प्रत्यक्ष की स्वरूपयोग्यता समझनी चाहिये । अर्थात् लौकिकसन्निकषमात्र प्रयोज्य जो बहिरिन्द्रियजन्यप्रत्यक्षविषयता, उसी को स्वरूपयोग्यता कहते हैं । अर्थात् तादृशविषयता वच्छेदकधर्मवत्त्व ही ग्राह्यत्व पदार्थ है । एवम् भूतत्व का लक्षण यह निष्पन्न हुआ कि 'लौकिकसन्निकषमात्रप्रयोज्या या बहिरिन्द्रियजन्यप्रत्यक्षीयविषयता, तादृशविषयतादच्छेदक धर्मवद्विशेषगुणनिरूपित - समवायसम्बन्धावच्छिन्नाधिकरणतावत्त्वम् ।' जैसे—चक्षुःसंयुक्तसमवायमात्रप्रयोज्या या चक्षुःजन्यप्रत्यक्षविषयता घटसमवेतरूप निष्ठा, तदवच्छेदकरूपत्वं धर्मवद्विशेषगुण रूप, समवायेन तदधिकरणो घटो भूत-पदार्थ । साधारणतया 'ज्ञानविषयत्व' ही ग्राह्यत्व समझा जाता है । तथापि यहाँ 'ज्ञान' शब्द से लौकिक प्रत्यक्षात्मकज्ञान समझना चाहिये । और 'विषयता' शब्द से स्वरूपयोग्यत्वरूप विषयता को समझना चाहिये, यह निष्कर्ष है ।

शंका — 'ग्राह्यत्व' में 'ज्ञान' पद से लौकिक प्रत्यक्षात्मक ज्ञान क्यों समझना चाहिये ? तथा 'विषयता' पद से स्वरूपयोग्यत्वरूपविषयता को क्यों समझना चाहिये ? केवल 'बहिरिन्द्रियजन्य जो ज्ञान तादृशज्ञानविषयतावद्विशेषगुणवत्त्व' इतना ही 'भूतत्व' का अर्थ क्यों न समझा जाय ?

समा०—'ग्राह्यत्व' के परिष्कार में 'ज्ञान' पद से अलौकिकप्रत्यक्षात्मक ज्ञान को यदि न लें तो 'भूतत्व' साधर्म्य की 'आत्मा' में अतिव्याप्ति होगी । श्रोक 'ज्ञातो घट' इस प्रत्यक्षज्ञान में 'ज्ञान' प्रकार (विशेषण) रूप से भासित

हो रहा है, अतः प्रकारीभूत जो ज्ञान, (उसका) 'चक्षु सयुक्त जो मन, (उससे) सयुक्त हुआ जो आत्मा (उसमें) समवेत (समवाय सम्बन्ध से रहनेवाली) स्मृति, तद्विषयत्वरूप अर्थात् चक्षु सयुक्त मन सयुक्त आत्मसमवेत स्मृति विषयत्वरूप ज्ञानलक्षणासन्निकष से 'घट' का प्रत्यक्ष होता है। अतः बाह्योद्भिद्य (चक्षु) से होनेवाला जो ज्ञान ज्ञातो घट' इत्याकारक ज्ञान, उसका विषय होनेवाला विशेषगुण जो 'ज्ञान तद्वत्ता 'आत्मा' में हो सकती है इस कारण भूतत्व साधर्म्य की 'आत्मा' में अतिव्याप्ति हो जायेगी। किन्तु जब हम 'ज्ञान' पद से लौकिक-प्रत्यक्षात्मकज्ञान का ग्रहण करते हैं तो 'ज्ञातो घट' यहाँ पर 'ज्ञान' का ज्ञान लक्षणासन्निकष से लौकिक प्रत्यक्ष नहीं होता। ज्ञानलक्षणासन्निकष तो अलौकिक सन्निकष है, उस कारण यहाँ पर 'ज्ञान' का अलौकिक प्रत्यक्ष ही होता है। 'ज्ञातो घट' यह ज्ञानविषयकज्ञान है, इस कारण उसे 'अनुव्यवसाय' ज्ञान कहते हैं। और ज्ञानलक्षणासन्निकषजन्य जो ज्ञान है, उसे 'उपनीतभान' कहते हैं। 'ज्ञातो घट' इस ज्ञान में ज्ञानविशिष्ट 'घट' विशेष्य है और व्यवसायात्मक प्रथमज्ञान, विषय होने के कारण (उसके) विशेषण के रूप में भासित होता है। वहाँ 'घट' के साथ 'चक्षु सयोग' लौकिक सन्निकष है, और ज्ञानाश में ज्ञानलक्षणा अलौकिक सन्निकष है, इस कारण ज्ञान में लौकिकविषयता न होने से अतिव्याप्ति नहीं हो सकती। निष्कर्ष यह है कि 'ज्ञातो घट' इस प्रत्यक्षात्मक अनुव्यवसायज्ञान में 'अय घट' यह प्रकारीभूत (विशेषणीभूत) बना ज्ञान है, वह उपनीतभान (ज्ञानलक्षणा सन्निकष) का विषय है। अर्थात् उपनीत हुआ ज्ञानलक्षणा सन्निकर्षविषय घट, उसका जो भान अनुव्यवसायात्मकज्ञान, उसका विषय है यानी अलौकिक सन्निकषप्रयोज्य जो प्रत्यक्षविषयता, तदाश्रयगुणता होने के कारण तादृशज्ञानगुणवाले आत्मा में अतिव्याप्ति नहीं हो पायेगी। अर्थात् ज्ञानलक्षणासन्निकर्ष का योग होने से आत्मा में भूतत्व सिद्ध नहीं होता।

इसी प्रकार 'विषयता' पद का अर्थ 'स्वरूपयोग्यत्वरूपविषयता' न किया जाय तो परमाणु भी भूतो में है, उनमें भूतत्वलक्षण की अव्याप्ति होगी, क्योंकि परमाणुओं के रूप आदि जो विशेषसज्ञकगुण हैं, वे प्रत्यक्षके विषय न होने से परमाणुओं की 'भूत' सज्ञा नहीं हो सकेगी। अर्थात् भूतत्व का लक्षण परमाणुओं में घटित न हो सकने से उनमें उक्त लक्षण की अव्याप्ति होगी। उस अव्याप्ति के कारण 'विषयता' पद से 'स्वरूपयोग्यत्वविषयता' समझनी होगी। ऐसा समझने से परमाणुओं के रूप, जो प्रत्यक्ष के विषय नहीं है, किन्तु परमाणु तथा उसके

रूपादि मे लौकिक प्रत्यक्ष की स्वरूपयोग्यता तो है ही, अर्थात् परमाणु में चाक्षुष-प्रत्यक्ष होने के अन्यान्य कारणों के उपस्थित रहने पर भी केवल महत्त्व के न रहने के कारण परमाणु तथा उनके रूपादि का प्रत्यक्ष नहीं हो पाता, क्योंकि चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति 'महत्त्वावच्छिन्न उद्भूतरूपावच्छिन्न अलौकिकसंयोगावच्छिन्न-चक्षु संयोग कारण होता है। अतः परमाणु मे महत्त्व होने से उसका प्रत्यक्ष नहीं हो पाता तथापि चाक्षुष प्रत्यक्ष की स्वरूपयोग्यता तो परमाणु मे तथा उसके रूपादि मे है ही, तब 'बहिरिन्द्रियजन्य लौकिकप्रत्यक्षनिरूपित स्वरूपयोग्यताव द्विशेषगुण' तो परमाणु के रूपादि भी है, तादशविशेषगुणवत्त्व परमाणु आदि मे भी है, इस कारण परमाणु आदि मे अव्याप्ति नहीं है। 'तस्यापि स्वरूपयोग्यत्वात्' इस ग्रन्थ का यही अभिप्राय है।

अथवा 'आत्माऽवृत्ति विशेषगुणवत्त्व' ही 'भूतत्व' का लक्षण किया जाय, क्योंकि आगे चलकर ग्रन्थकार स्वयं कह रहे हैं कि 'आत्मानो भूतवर्गाश्च विशेष-गुणयोगिनः—आत्मा और भूतवर्ग (पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश) विशेष-गुण (गन्ध, रस, रूप, स्पर्श शब्द) वाले हैं। तब आत्मा मे न रहनेवाले (अवृत्ति) गन्धादि पाँच जो विशेषगुण (पृथ्वी-आदि पांच भूतों के विशेष गुण) तादश विशेषगुणवत्त्व उन्हीं परमाणु सहित पाँच द्रव्यों मे ही रहेगा, अतः उन पांचों के परमाणुओं मे अव्याप्ति नहीं है। तथापि आत्मा मे अवृत्ति जो परत्वं अपरत्वं है, उसको लेकर 'मन' में उस भूतत्व लक्षण की अतिव्याप्ति होगी। उसके निवारणार्थ उन गुणों में 'विशेष' यह विशेषण जोड़ा गया है। तब परत्वं-अपरत्वादि गुण, विशेषसंज्ञक नहीं है, अपितु सामान्यगुण है, अतः मन मे अतिव्याप्ति नहीं है। चत्वारि स्पशवन्ति हि—पृथ्वी, जल, तेज, वायु इन चारों का 'स्पर्श-वत्त्व' साधर्म्य है। अर्थात् पृथ्वी आदि चार भूत स्पशवाले हैं। इन चारों में ही स्पशगुण उपलब्ध होता है, अन्यत्र नहीं, अर्थात् आकाशादि पांच द्रव्य में स्पश नहीं रहता ॥ २६ ॥

ॐ द्रव्यारम्भश्चतुर्षु स्यादथाकाशशरीरिणाम् ।

अव्याप्यवृत्तिः क्षणिको विशेषगुण इष्यते ॥२७॥

● पृथ्वी जल, तेज, वायु इन चार भूतों का 'द्रव्यारम्भकत्व' (नवीनद्रव्य को उत्पन्न करना) साधर्म्य है। अर्थात् पृथ्वी, जल, तेज और वायु ये चार द्रव्य किसी एक द्रव्य के उत्पादक हैं। अवयव, अवयवी के उत्पादक होते हैं। अतः चार द्रव्यों का 'द्रव्यारम्भकत्व' साधर्म्य माना गया है। अभिप्राय यह है कि क्षिति

(पृथ्वी), अप (जल), तेजस और वायु ये द्रव्य के समवायिकारण हैं । आकाश किसी द्रव्य का समवायिकारण नहीं अपितु निमित्तकारण है । इसलिये द्रव्य-समवायिकारणता क्षिति—आदि चार भूतों का साधर्म्य है । आकाश और आत्मा का विशेषगुण अव्याप्यवृत्ति और क्षणिक है अर्थात् आकाश और आत्मा का साधर्म्य अव्याप्यवृत्ति क्षणिकविशेषगुणवत्त्व है ।

●द्रव्यारम्भ इति । पृथिव्यप्तेजोवायुषु चतुर्षु द्रव्यारम्भकत्व साधर्म्यम् । न च द्रव्यानारम्भके घटादावव्याप्ति, द्रव्यसमवायिकारणवृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वस्य विवक्षितत्वात् ।

इति क्षित्यप्तेजोवायूना साधर्म्यकथनम् ।

आकाशशरीरिणामिति । आकाशात्मनामव्याप्यवृत्तिक्षणिकविशेषगुणवत्त्व साधर्म्यमित्यर्थः । आकाशस्य विशेषगुण शब्दः, स चाव्याप्यवृत्तिर्यदा किञ्चिदवच्छेदेन शब्द उत्पद्यते तदाऽन्यावच्छेदेन तदभावस्यापि सत्त्वात् । क्षणिकत्व च तृतीयक्षणवृत्तिध्वंसप्रतियोगित्वम् । योग्यविभुविशेषगुणानां स्वोत्तरवृत्तिगुणनाशत्वात्प्रथमशब्दस्य द्वितीयशब्देन नाशः । एव ज्ञानादीनामपि । ज्ञानादिकं यदाऽऽत्मनि विभौ शरीराद्यवच्छेदेनोत्पद्यते तदा घटाद्यवच्छेदेन तदभावोऽस्त्येव । एव ज्ञानादिकमपि क्षणद्वयावस्थायि । इत्थं चाव्याप्यवृत्तिविशेषगुणवत्त्व क्षणिकविशेषगुणवत्त्व चार्थः । पृथिव्यादौ रूपादिविशेषगुणोऽस्तीत्यतोऽव्याप्यवृत्तीत्युक्तम् । पृथिव्यादावव्याप्यवृत्तिः सयोगादिरस्तीत्यतो विशेषगुणेत्युक्तम् ।

न च रूपादीनामपि कश्चित्तृतीयक्षणे नाशसम्भवात्क्षणिकविशेषगुणवत्त्व क्षित्यादावतिव्याप्तमिति वाच्यम् । चतुर्क्षणवृत्तिजन्या वृत्तिजातिमद्विशेषगुणवत्त्वस्य तदर्थत्वात् । अपेक्षाबुद्धिः क्षणत्रयतिष्ठति, क्षणचतुष्टयं तु न किमपि जन्यज्ञानादिकं तिष्ठति ।

रूपत्वादिकं तु क्षणचतुष्टयस्थायिन्यपि रूपादौ वर्तत इति तद्द्रव्यदासः । ईश्वरज्ञानस्य चतुर्क्षणवृत्तिवाज्ज्ञानत्वस्य तद्वृत्तिवाज्जन्येत्युक्तम् । यदाकाशजीवात्मनो साधर्म्यं तदा जन्येति न देयम् । द्वेषत्वादिकमादाय लक्षणसमन्वयात्, परममहत्त्वस्य तादृशगुणत्वाच्चतुर्थक्षणे द्वित्वादीनामपि नाशाभ्युपगमाद् द्वित्वादीनामपि तथात्वात्तद्वारणाय विशेषेति । त्रिक्षणवृत्तित्वं वा वाच्यम् । द्वेषत्वादिकमादायात्मनि लक्षणसमन्वयः ॥ २७ ॥

शका—घट आदि जो कितने ही पूण अवयवी हैं, उनसे कोई अय अवयवी द्रव्य उत्पन्न नहीं होते, तो अब घट आदि में द्रव्यारम्भकत्वरूप घम नहीं रहा अर्थात् घट से घट उत्पन्न नहीं होता है। अतः घट में द्रव्यारम्भकत्वरूप साधर्म्य के न होने से अव्याप्ति होगी।

समा०—‘द्रव्यारम्भकत्व’ का जातिघटित अर्थ करने पर अव्याप्ति नहीं होगी। द्रव्यारम्भकत्व का यह प्रयोजन है कि किसी एक अवयवरूपी द्रव्य में रहकर तथा द्रव्यत्व जाति की अपेक्षा अल्प स्थान में रहने वाली जो जाति (पृथ्वीत्व, जलत्व, तेजस्त्व, और वायुत्व) ऐसी विवक्षा की जा सके। यही जाति इन्हीं चार द्रव्यों में रहकर घट में जो अव्याप्ति आती थी, अब नहीं हो सकती। अर्थात् द्रव्य के समवायिकारण में रहनेवाली जो द्रव्यत्वव्याप्यजाति (पृथ्वीत्वजाति, जम्बूत्वजाति आदि चार जातियाँ हैं) तादृशजातिमत्त्व पृथ्वी, जल आदि सभी में है, तथा घटादि में भी है, इस कारण घटादि में अव्याप्ति नहीं होती। शेष पांच पदार्थों में से आकाश, काल, दिक् ये द्रव्य एक एक होने से उनमें जाति नहीं रहती और आत्मत्व, तथा मनस्त्व जाति आत्मा और मनस में रहेगी जो कदापि समवायिकारण नहीं होते। इस प्रकार साधर्म्य के लक्षण को परिष्कृत कर दिया गया है। अन्त्यावयवी घट आदि यद्यपि किसी दूसरे नवीन घट को पैदा नहीं करता, तथापि उसमें पृथ्वीत्वजाति तो रहती ही है जो द्रव्यत्वव्याप्य जाति है और द्रव्य के समवायिकारण द्वयणुक, त्रयणुक आदि में रहती है, अतः कोई अव्याप्ति दोष नहीं है।

शका—द्रव्य समवायिकारणवृत्ति जाति में ‘द्रव्यत्वव्याप्य’ यह विशेषण क्यों दिया गया है ?

समा०—यह विशेषण यदि नहीं देंगे तो द्रव्यसमवायिकारणवृत्ति द्रव्यत्व जाति को तथा सत्ताजाति को लेकर आकाशादि द्रव्यों में उक्तलक्षण की अतिव्याप्ति हो जायगी, उसके निरसनाथ ‘द्रव्यसमवायिकारणवृत्तिजाति’ में ‘द्रव्यत्वव्याप्य’ यह विशेषण दिया गया है। द्रव्यत्वजाति तथा सत्ताजाति, द्रव्यत्वजाति को व्याप्य जातियाँ नहीं हैं।

अथाकाशशरीरिणामिति । आकाश तथा शरीरो (आत्मा) का अव्याप्यवृत्ति-विशेषगुणवत्त्व तथा क्षणिकविशेषगुणवत्त्व साधर्म्य है। अर्थात् दोनों में रहने

वाले विशेषगुण अव्याप्यवृत्ति और क्षणिक होते हैं। आकाश का विशेषगुणशब्द है, वह 'अव्याप्यवृत्ति' है। अव्याप्यवृत्ति (एकदेशवृत्ति) शब्द का यह अर्थ है कि जो पदार्थ किसी जगह अर्थात् अभाव के साथ रहे, उसी को अव्याप्यवृत्ति कहते हैं। जैसे—शब्द तथा ज्ञान आदि ये पदार्थ अव्याप्यवृत्ति होकर रहते हैं। क्योंकि शब्द, आकाश का विशेषगुण है। जिस समय आकाश में जो शब्द किसी एक प्रदेश में रहता है, उसी समय (आकाश में) उस प्रदेश के अतिरिक्त अन्य प्रदेश में उस शब्द का अभाव भी रहता है, इस कारण वह शब्द अव्याप्यवृत्ति कहा जाता है। जैसे आकाश तो सबत्र व्यापक है अर्थात् सभी जगह फैला हुआ है, ऐसी स्थिति में नगाड़े (भेरी) का जो प्रदेश है वह भी आकाश से अवच्छिन्न (युक्त) है। इस कारण जिस समय किञ्चिदवच्छेदन (भेरीप्रदेशावच्छेदन) अर्थात् भेरीप्रदेशावच्छिन्न आकाश में शब्द उत्पन्न होता है उसी समय आकाश में अन्यावच्छेदन (घट-पटाद्यवच्छेदन) अर्थात् शब्दशून्य घटात्मकप्रदेश से अवच्छिन्न आकाश में शब्दाभाव भी रहता है। निष्कर्ष यह हुआ कि आकाश के व्यापक रहने से वह सभी प्रदेशों से सम्बद्ध है। अतः जिस भेरी प्रदेश में शब्द हो रहा है तद्देशावच्छेदन आकाश शब्दान् और घट पटादि के प्रदेश में शब्द नहीं हो रहा है तद्देशावच्छेदेन आकाश शब्दाभाववान् भी है, इस कारण यह कह सकते हैं कि एक ही आकाशरूप अधिकरण में शब्द भी है और शब्दाभाव भी है। जहाँ एक ही अधिकरण में प्रतियोगी और उसका अभाव दोनों रहते हैं, उसे अव्याप्यवृत्ति कहते हैं। जैसे एक ही वृक्ष पर कपिसंयोग और उसका अभाव दोनों रहते हैं अतः कपिसंयोग को अव्याप्यवृत्ति कहा जाता है। ऊपर बता चुके हैं कि आकाश और आत्मा में रहनेवाले विशेषगुण, अव्याप्यवृत्ति और क्षणिक होते हैं यानी अव्याप्यवृत्ति विशेषगुणवाला होना और क्षणिक विशेषगुण वाला होना ही दोनों का साधर्म्य है।

आकाश के विशेषगुणस्वरूप शब्द की अव्याप्यवृत्तित्वा को बता चुके। अब उसके क्षणिकत्व को देखें। 'शब्द' क्षणिक भी है। क्षणिक उसे कहते हैं, जिसका तृतीय क्षण में ध्वस (नाश) हो। अर्थात् उस ध्वस के प्रतियोगी को क्षणिक कहते हैं। नैयायिकों का क्षणिकत्व, बौद्धों के क्षणिकत्व से भिन्न है। बौद्धों के मत में क्षणिक उसे कहते हैं जिसका स्वोत्पत्ति के दूसरे क्षण में ही ध्वस हो। किन्तु नैयायिक तथा वैशेषिक किसी भी पदार्थ का द्वितीयक्षण में ध्वस (नाश) नहीं मानते। इनके मत में प्रथम क्षण में उत्पत्ति और द्वितीय क्षण में

स्थिति तथा तृतीय क्षण मे ध्वस होता ह । ये स्थिति का भी एक क्षण मानते है, किन्तु बौद्धो ने उत्पत्ति क्षण के अतिरिक्त स्थिति का कोई क्षण नहीं माना है । अतः नैयायिको के मत मे 'तृतीय क्षणवृत्ति ध्वसप्रतियोगित्व' होना 'क्षणिक' पदार्थ है । अर्थात् जिसका तृतीय क्षण मे नाश हो वह क्षणिक है । अतः भेरीप्रदेश मे उत्पन्न हुआ जो शब्द ह, वही हमारे कान तक नहीं पहुँचता, बल्कि वह शब्द अगले दूसरे शब्द को उत्पन्न करता ह और उस अगले शब्द से प्रथम शब्द का ध्वस हो जाता है । एवच प्रत्येक शब्द प्रथम क्षण मे उत्पन्न होता ह, द्वितीय क्षण मे अगले हमारे शब्द को उत्पन्न करता ह और उस अगले उत्पन्न हुए द्वितीय शब्द से प्रथम का तृतीय क्षण मे नाश हो जाता है । यानी प्रथम क्षण उत्पत्ति का क्षण ह, द्वितीय क्षण उसकी स्थिति का ह और तृतीयक्षण उसके नष्ट होने का ह । एवच आकाश का विशेषगुण जो शब्द है वह अव्याप्यवृत्ति भी है और क्षणिक भी है । इसी प्रकार ज्ञानादि विशेषगुणो को भी समझना चाहिये । अर्थात् आत्मा के नौ विशेषगुण है उनमे ज्ञान, इच्छा, द्वेष, सुख दुःख और प्रयत्न ये छह विशेषगुण अव्याप्यवृत्ति भी है तथा क्षणिक भी है, और धर्म, अधर्म, भावनाऽयसस्काऽय ये तीन गुण केवल अव्याप्यवृत्ति ही है, क्षणिक नहीं । 'आत्मा' सर्वव्यापक है तथापि उसका विशेषगुण ज्ञान, आत्मा के उसी प्रदेश मे उत्पन्न होता है, जो प्रदेश शरीर से अवच्छिन्न हो यानी आत्मा के जिस प्रदेश मे उस (आत्मा) का अपना शरीर वर्तमान है । घट-पटादि के प्रदेश मे भी आत्मा है किन्तु वहाँ उसका अपना शरीर न होने से (वहा) ज्ञान उत्पन्न वही होता । इस रीति से आत्मा के विशेषगुण ज्ञान आदि आत्मा के एक देश मे रहनेवाले होने से वे गुण अव्याप्यवृत्ति है । ज्ञान आदि आत्मा के विशेष गुण केवल दो क्षण रहकर तृतीय क्षण मे उनका नाश हो जाता है, अतः वे क्षणिक भी है । जहा कही किसी घट पटादि वस्तु का ज्ञान लगातार कुछ समय तक होता प्रतीत होता है वहा भी यही समझना चाहिये कि वह एक ही ज्ञान नहीं है, अपितु उसी ज्ञान से उसी प्रकार का दूसरा ज्ञान, पुनः उससे तीसरा ज्ञान, पुनः उससे चौथा ज्ञान उसी तरह अगला अगला ज्ञान उत्पन्न होता रहता है । कहने का तात्पर्य यह है कि ज्ञानादि भी 'तृतीयक्षणवृत्तिध्वसप्रतियोगी' होने से क्षणिक है । अतः यह ठीक ही कहा गया है कि अव्याप्यवृत्ति विशेषगुण का होना और क्षणिक विशेषगुण का होना आकाश और आत्मा का साधर्म्य है ।

शका—‘अव्याप्यवृत्तिविशेषगुणवत्त्व’ इस साधर्म्य में ‘अव्याप्यवृत्ति’ यदि न कहे, केवल ‘विशेषगुणवत्त्व’ इतना ही कहे तो क्या आपत्ति है ?

समा०—‘विशेषगुणवत्त्व’ इतना ही यदि कहे तो पृथ्वी आदि में भी उसके अपने रूपादि विशेष गुण रहते ही हैं तो ‘विशेषगुणवत्त्व’ पृथ्वी आदि में भी रहने से उनमें (पृथ्वी आदि में) भी साधर्म्य की अतिव्याप्ति होगी, उस अति व्याप्ति के ‘निरसनाथ अव्याप्यवृत्ति’ कहा गया है । पृथिवी आदि के रूपादि विशेष-गुण अव्याप्य वृत्ति नहीं है बल्कि ‘व्याप्यवृत्ति’ है । अर्थात् वे रूपादि विशेषगुण, पृथिवी आदि को पूणतया व्याप्त करके रहते हैं । अतः अव्याप्यवृत्ति कहने से पृथिवी आदि में अतिव्याप्ति नहीं हो पायगी ।

शका—‘अव्याप्यवृत्तिविशेषगुणवत्त्व’ इस साधर्म्य लक्षण में ‘विशेष’ पद क्यों दिया ? केवल ‘अव्याप्यवृत्तिगुणवत्त्व’ इतना ही कहे तो क्या हानि है ?

समा०—केवल ‘अव्याप्यवृत्तिगुणवत्त्व’ कहे और उसमें ‘विशेष’ पद न जोड़ें तो ‘सयोगादिगुण’ जो पृथिवी आदि में रहते हैं, वे भी अव्याप्यवृत्ति हैं । अतः सयोगादिगुणवाली पृथिवी आदि में इस साधर्म्य लक्षण की अतिव्याप्ति होगी । उन्नी अतिव्याप्ति के निरसनाथ लक्षण में ‘विशेष’ पद जोड़ा गया है । तब सयोगादि तो विशेषगुण नहीं हैं, वे सामान्यगुण हैं । भले ही वे अव्याप्यवृत्ति हों । अतः सयोगादि में विशेषगुणत्व न होने से पृथिवी आदि में अतिव्याप्ति नहीं होगी ।

शका—मुक्तावलीकार ने ‘क्षणिकविशेषगुणवत्त्व’ यह साधर्म्य बताकर आगे उसका परिष्कार किया कि ‘चतुर्क्षणवृत्तिजन्याऽवृत्तिजातिमद्विशेषगुणवत्त्व’ इसकी (इस परिष्कार की) आवश्यकता क्यों हुई ?

समा०—पहले यह बता चुके हैं कि ‘तृतीय क्षण में जिसका नाश होता है उसे क्षणिक कहते हैं । किंतु कभी कभी रूप आदि का भी किसी विशेष निमित्त (कारण) से तृतीयक्षण में नाश होना सम्भव है । जैसे—प्रथमक्षण में घट पर दण्डप्रहार हुआ द्वितीयक्षण में घटनाश हुआ, तृतीयक्षण में उसके रूप का नाश हुआ, क्योंकि घट रूपनाश, घटनाश के अधीन है । तब तृतीयक्षणवत्त जो ध्वस अर्थात् रूपाध्वस (नाश) तत्प्रतियोगि ‘क्षणिकत्व’ रूप (घटरूप) में रहने से ‘रूप’ भी क्षणिकविशेषगुण हो गया, तादृशरूपवत्ता पृथिवी आदि द्रव्यों में है ही । इस कारण ‘क्षणिक विशेषगुणवत्त्व’ साधर्म्य की पृथिवी आदि में अतिव्याप्ति हो जायगी, उसके निरसनाथ उपयुक्त परिष्कार करने की आवश्यकता हुई ।

‘चतु क्षणवत्तिजन्यावृत्तिजातिमद् विशेषगुणवत्त्व’ यह अथ ‘क्षणिकत्व’ का करने पर अव्याप्ति नहीं होगी। क्योंकि चारक्षण रहनेवाला जन्य पदार्थ ‘रूप’ आदि भी है, उसमें ‘रूपत्व’ आदि जाति विद्यमान (वृत्ति) है ही, और अवृत्तिजाति अर्थात् चतु क्षणवत्ति रूपादिजन्यपदार्थ में न रहनेवाली जाति ‘ज्ञानत्व, शब्दत्व’ आदि जाति ही होगी, तादृशजातिमान (वैसी जाति का) विशेषगुण ज्ञान, शब्द आदि होंगे। तद्वत्ता आत्मा में, आकाश में ही होगी, पृथिवी में तो होगी नहीं, इस कारण पृथिवी आदि में अतिव्याप्ति नहीं पायेगी। कोई भी जन्यज्ञान चारक्षण नहीं रहता। अपेक्षाबुद्धि (अयमेक अयमेक इमौ द्वौ इत्याकारिका) तीन क्षण ही रहती है। रूपत्वजाति तो तीन, चार या उससे भी अधिक क्षण रहनेवाले रूप में भी रहती है। अतः कदाचित् तृतीयक्षण में रूप आदि का नाश होने पर भी कोई दोष नहीं अर्थात् रूपत्वादि जाति को लेकर पृथिवी आदि में अतिव्याप्ति हो सकेगी।

शका—‘चतु क्षणवत्तिजयावृत्तिजातिमद्विशेषगुणवत्त्व’ इस—क्षणिकत्व के परिष्कृतलक्षण में ‘जन्य’ पद क्यों दिया है? केवल इतना ही कहते कि ‘चतु क्षणवृत्ति जो हो उसमें अवृत्ति जो जाति तादृश जातिमद्विशेषगुणवत्त्व’ तो क्या आपत्ति होगी?

समा०—चतु क्षणवत्ति (चारक्षण रहनेवाला) ईश्वरज्ञान भी है क्योंकि वह नित्य है उस पर ज्ञानत्व जाति रहती है (वृत्ति है)। यदि ज्ञानत्वजाति, चतु क्षणवत्ति ईश्वरज्ञान में अवृत्ति हाती तो तादृशजातिमान विशेषगुण ‘ज्ञान’ होता, और तब ज्ञानवत्ता (ज्ञानवाला) आत्मा में होने से आत्मा में लक्षणसमन्वय हो जाता, परन्तु हो नहीं पा रहा है इस कारण आत्मा में अव्याप्ति हो जायगी, यह आपत्ति है। और दूसरी आपत्ति (दोष) यह भी होगी कि चतु क्षणवत्ति ईश्वरज्ञान में अवृत्तिजाति ‘रूपवत्त्व जाति को भी ले सकते हैं, तब पृथिवी आदि में अतिव्याप्ति होगी। उसके निरसनार्थ उक्त लक्षण में ‘जन्य’ पद का निवेश किया है। तब चतु क्षणवत्ति जो जन्य होंगे वे रूपादि ही होंगे, उन रूपादिको में अवृत्ति जाति, ज्ञानत्वादि होगी, उस जाति को लेकर तादृशजातिमान ज्ञानादि ही होंगे, उस प्रकार के ज्ञानादिविशेष गुणवाला आत्मा होने से लक्षणसमन्वय हो जायगा। एवञ्च आत्मा में अतिव्याप्ति नहीं, तथा पृथिवी आदि में अतिव्याप्ति भी नहीं होगी। यदि ‘आत्मन’ शब्द से जीवात्मा की ही विवक्षा करके जीवात्मा और आकाश का ही क्षणिक

विशेषगुणवत्त्व' यह साधर्म्य कहे तो क्षणिकत्व' के इस परिष्कृत चतु क्षणवत्ति जन्याऽवत्ति' अथ मे 'जन्य' पद को जोड़ने की आवश्यकता नहीं है। केवल 'चतु क्षणवृत्त्यवत्तिजातिमदविशेषगुणवत्त्व' इतना ही कहना पर्याप्त होगा। तब जीवात्मा मे भी लक्षणसमन्वय हो जायगा। जैसे—चतु क्षणवत्ति 'रूप आदि' को लेंगे तब द्वेषत्वजाति' उनमे (रूप आदि मे) अवत्ति है ही, क्योंकि 'रूप म 'रूपत्व' जाति रहेगी द्वेषत्वजाति नहीं, और यदि ईश्वर के विशेषगुणो को भी 'चतु क्षणवत्ति' के रूप मे ले, तब भी द्वेष को तो ले ही नहीं सकेंगे, क्योंकि ईश्वर मे द्वेष नहीं रहता। इस कारण ज्ञान या ईश्वर की इच्छा आदि को ही लेना पड़ेगा। उनमे (ईश्वरीय ज्ञान या इच्छा मे) अवत्तिजाति 'द्वेषत्वजाति' होगी तादश जातिमान विशेषगुण 'द्वेष' होगा। तादश 'द्वेषवत्ता' जीवात्मा मे ही आवेगी। इसलिए 'चतु क्षणवत्ति' इत्यादि जो 'क्षणिकत्व' का लक्षण है, उसका जीवात्मा में समन्वय हो जायगा। एवच 'क्षणिकत्व' के दो लक्षण सम्पन्न हो गये—एक 'जय' पद से घटित (सहित) और दूसरा 'जय' पद से अघटित (रहित)। तात्पर्य यह है कि जब आकाश और जीवात्मा का 'क्षणिकत्व' साधर्म्य बताना हो तब 'क्षणिकत्व' का अथ 'चतु क्षणवृत्त्यवत्तिजातिमदविशेषगुण वत्त्व' (यह जन्य पदाऽघटित अथ) करना चाहिये। और जब 'आत्मा' पद से जीवात्मा परमात्मा दोनों का संग्रह करना हो तब 'चतु क्षण वृत्तिजन्यावृत्तिजातिमदविशेषगुणवत्त्व' इस प्रकार 'जन्य' पदघटित परिष्कृत अर्थ को कहना चाहिये अर्थात् 'क्षणिकत्व' का अथ जयपदघटित करना चाहिये।

शका—उपर्युक्त दो प्रकार के (जन्यपदघटित तथा जन्यपदाऽघटित) लक्षणो मे विशेष' पद क्यों जाड़ा गया है ?

समा०—'जन्य' पदघटित लक्षण मे 'विशेष' पद को यदि न जोड़ें तो 'चतु क्षणवत्तिज याऽवत्तिजातिमद गुणवत्त्व' यह 'क्षणिकत्व' का अथ हागा। तब इस लक्षण की काल आदि मे अतिव्याप्ति हो जायगी। जैसे—चतु क्षण वत्तिजन्य 'रूपादि' ही होंगे, परममहत्त्व' तो होगा नहीं, क्योंकि वह नित्य है। उनमें (रूपादि मे) अवत्तिजाति करके 'परममहत्त्व' जाति को लेंगे, तादश जातिमान् गुण परममहत्त्व' होगा, तद्वत्त्व 'कालादि' मे रहेगा। इसी अभिप्राय को ग्रन्थकार ने बताया कि 'परममहत्त्वस्य तादशगुणत्वात्' यानी 'परममहत्त्व' चतु क्षणवृत्तिज याऽवत्ति जातिमदगुण ह। तद्वत्त्व काल आदि मे रहने से अति-

व्याप्ति होगी । 'विशेष' पद के जोड़ने पर 'तादृशजातिमान जो गुण अपेक्षित होगा, वह विशेषगुण ही अपेक्षित होगा । तब 'परममहत्त्व' तो विशेषगुण नहीं है । इसलिये काल आदि मे अतिव्याप्ति नहीं होगी ।

शक्रा०—जन्यपदाऽघटित लक्षण मे 'विशेष' पद यदि नहीं देगे तो 'घट आदि' में अतिव्याप्ति होगी । जैसे—चतु क्षणवृत्ति करके 'द्वित्व' सरया को तो ले नहीं सकेंगे, क्योंकि द्वित्वोत्पत्ति से चतुर्थक्षण मे द्वित्व सख्या का विनाश होता है । अथ कारने भी कहा है कि 'चतुर्थक्षणे द्वित्वादीनामपि नाशायुपगमात्'—द्वित्वोत्पत्ति से चतुर्थक्षण मे द्वित्व सरयाका नाश हो जाता है । अत 'चतु क्षणवृत्ति' जैसे रूपादि है वैसे ही 'परममहत्त्व' परिमाण भी है । उस पर वृत्ति 'परममहत्त्व' जाति ही होगी, अवृत्तिजाति 'द्वित्व' जाति होगी, तादृशजातिमान गुण 'द्वित्व-सरया' होगी, तद्वत्ता 'घटादि' मे रहने से घटादि मे अतिव्याप्ति हो जायेगी ।

समा०—उक्त अनिव्याप्ति के वारणाथ 'विशेष' पद का जोड़ना आवश्यक है । 'विशेष' पद के जोड़ने पर अथ इस प्रकार होगा कि तादृशजातिमान जो विशेषगुण तब 'द्वित्वसरया' तो विशेषगुण नहीं ह, वह तो सामान्य गुण है । इस कारण घटादि मे अतिव्याप्ति नहीं होगी ।

अथवा—चतु क्षणवृत्तिजन्याऽवृत्तिजातिमद्विशेषगुणवत्त्वम' यहा पर चतु - क्षणवृत्ति' के स्थान पर अर्थात् 'चतु क्षणवृत्ति' न कहकर 'त्रिक्षणवृत्ति' कहे तो 'ज'य' पद देने की आवश्यकता नहीं रहेगी । एवच 'क्षणिक' (त्व) का 'त्रिक्षण-वृत्त्यवृत्तिजातिमद्विशेषगुणवत्त्व' इतना ही अथ होगा । तब 'द्वेष' तो दो क्षण ही रहता है अर्थात् द्विक्षणावस्थाही होता है । अत त्रिक्षणावृत्ति करके 'रूपादि' को लेना पडेगा, उनमें अवृत्ति जाति 'द्वेषत्वजाति' होगी, तदृशजातिमान विशेषगुण 'द्वेष' होगा, तद्वत्ता 'जीवात्मा' मे होगी । क्योंकि 'द्वेषत्व' जाति, तीनक्षण रहने वाले किसी पदार्थ में नहीं रहती । 'द्वेष' ऐसा क्षणिक विशेषगुण है, जो 'जीवात्मा' में रहता है । तब 'द्वेषत्वजाति' का लेकर जीवात्मा मे साधर्म्यलक्षण का समन्वय हो जायगा ॥२७॥

(*) रूपद्रवत्वप्रत्यक्षयोगिनः प्रथमास्त्रयः ।

गुरुणी द्वे रसवती द्वयोर्नैमित्तिको द्रवः ॥२८॥

● प्रथमत्रिक अर्थात् पृथिवी, अप् तेज । 'रूप च द्रवत्व च प्रत्यक्ष च' यह यह द्वन्द्वसमास है । तब 'तैयुज्यन्ते' इस अथ मे 'णिनि' प्रत्यय किया गया है ।

‘द्वन्द्वा ते द्वन्द्वादौ वा श्रूयमाणं पदं प्रत्येकमभिसम्बध्यते’ इस नियम के अनुसार ‘योगि’ पद का प्रत्येक के साथ अवयव (सम्बन्ध) करना चाहिये। तब अर्थ होगा कि रूपयोगित्व, द्रव्ययोगित्व, प्रत्यक्षयोगित्व यह साधर्म्य पृथिवी, जल (अप्), तेज (तेजस्) इन तीनों का है। पृथिवी, अप (जल) ये दो द्रव्य, ‘गुरुणी’ अर्थात् गुरुत्ववान और रसवान हैं। यानी उक्त दो द्रव्यों (पृथ्वी, जल) का गुरुत्ववत्त्व और रसवत्त्व—साधर्म्य है। अर्थात् ये दोनों द्रव्य समवाय सबध से गुरुत्ववान और रसवान हैं और पृथ्वी, तेज दोनों द्रव्यों का समवायसम्बन्ध से नैमित्तिक द्रवत्ववत्त्व साधर्म्य है।

● रूपद्रवत्वेति। पृथिव्यप्तेजसा रूपवत्त्व, द्रवत्ववत्त्व प्रत्यक्ष-विषयत्व च साधर्म्यमित्यर्थः। न च चक्षुरादीनां भर्जनकपालस्थवहे रूढमणश्च रूपवत्त्वे किं मानमिति वाच्यम् तत्रापि तेजस्त्वेन रूपानुमानात्। एव वाय्वानीतपृथिवीजलतेजोभागानामपि पृथिवीत्वादिना रूपानुमान बोध्यम्।

न च घटादौ द्रतसुवर्णादिभिन्ने तेजसि च द्रवत्ववत्त्वमव्याप्तमिति वाच्यम्, द्रवत्ववद्भूतिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वस्य विवक्षितत्वात्। घृतजतुभृतिषु पृथिवीषु, जलेषु, द्रतसुवर्णादौ तेजसि च द्रवत्वसत्त्वात्तत्र च पृथिवीत्वादिसत्त्वात्तदादाय सर्वत्र लक्षणसमन्वयः।

न च प्रत्यक्षविषयत्व परमाणवादावव्याप्तमतिव्याप्तं च रूपादाविति वाच्यम्, चाक्षुषलौकिकप्रत्यक्षविषयवृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वस्य विवक्षितत्वात्। आत्मन्यतिव्याप्तिवारणाय चाक्षुषेति।

● पृथिवी, जल, तेज (अग्नि) इन पहले तीन द्रव्यों का साधर्म्य, रूपवत्त्व (रूपवाला=रूपयुक्त) द्रवत्ववत्त्व (द्रवत्ववाला=द्रवत्वयुक्त), और प्रत्यक्ष-विषयत्व (प्रत्यक्ष का विषय होना) है। ये तीनों द्रव्य प्रत्यक्ष के विषय होते हैं। पृथिवी आदि नौ द्रव्यों में से केवल पृथ्वी, जल, तेज ये तीन द्रव्य ही रूपवाले (रूप युक्त) हैं, बाकी बचे वायु से लेकर आत्मा तक सभी द्रव्य रूपरहित हैं। और द्रवत्व (तरलता) भी इन्हीं तीन द्रव्यों में पाया जाता है। जितने भी तरल (द्रव) पदार्थ दिखाई देते हैं, वे सब पृथिवी, जल, तेज में से ही अन्यतम (कोई एक) द्रव्य होंगे। उसी प्रकार चाक्षुष प्रत्यक्ष, भी इन्हीं तीन पृथ्वी, जल और तेज का ही होता है। कारिका में दिये गये ‘प्रत्यक्ष’ पद का अभिप्राय केवल

‘चाक्षुषप्रत्यक्ष’ से ही है । आत्मा का भी प्रत्यक्ष होता है किन्तु वह चाक्षुषप्रत्यक्ष न होकर मानस प्रत्यक्ष है ।

शका—तैजस कहे जाने वाले चक्षु, भजनकपाल (भाङ) में स्थित अग्नि, और ऊष्मा (गरमो) एन तीनों के रूपवत्त्व में कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि इन तीनों के रूप का प्रत्यक्ष नहीं हो पाता । अतः ‘रूपवत्त्व’ साधर्म्य की इनमें अव्याप्ति होगी ।

समा०—जिन स्थलो में अव्याप्ति प्रतीत हो रही है, उन स्थलो में रूप की प्रतीति न होने पर भी ‘तेजस्त्व’ हेतु से रूप का अनुमान कर लेना चाहिये । अनुमान का आकार यह होगा—‘चक्षु रूपवत् तेजस्त्वात् प्रदीपवत्’, ‘भजनकपाल स्थवह्नि रूपवान् तेजस्त्वात् विद्युदवत्’, ‘ऊष्मा रूपवान् तेजस्त्वात् प्रभावत्’ यहाँ सबत्र साध्य और हेतु का समवायसम्बन्ध समझना चाहिये । उसी प्रकार हवा में मिले हुए या हवा में उठते हुए पथिवी के, जल के, और तेज के कणों में भी रूप की प्रतीति नहीं होती है अतः वहाँ पर भी पथिवीत्व आदि हेतुओं से अर्थात् पृथ्वीत्व, जलत्व तेजस्त्व हेतुओं से रूप का अनुमान करना चाहिये ।

शका—पृथ्वी में, जल में, तेजस् में, ‘द्रवत्व’ गुण बताया लेकिन वह ‘द्रवत्व’ गुण समस्त पृथ्वी (घट पटादि) में तथा पिघले हुए सुवर्ण को छोड़कर दूसरे अग्नि (रसोई आदि का अग्नि) में नहीं दिखाई देता, अतः द्रवत्व की अव्याप्ति हुई ।

समा०—ऐसे स्थल पर ‘द्रवत्ववत्त्व’ का परिष्कृत अर्थ करना चाहिये । अर्थात् जातिघटित लक्षण कर देना चाहिये । द्रवत्ववत्त्व का परिष्कृत अर्थ इस प्रकार होगा—‘द्रवत्ववदवृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्व’ इस अर्थ के करने से अव्याप्ति का निवारण हो जायगा । क्योंकि द्रवत्ववान् करके धृत, जल, पृथिवी, जल, पिघला हुआ सुवर्णादिरूप तेज, उनमें वृत्ति (रहनेवाला) जो द्रव्यत्वव्याप्य जाति, क्रम से पथिवीत्व, जलत्व, तेजस्त्व जाति, उस जाति के अन्तर्गत पथिवीत्व-जातिमत्त्व घटादिरूप पृथिवी में तथा तेजस्त्वजातिमत्त्व द्रुत (पिघले) सुवर्णादि में भिन्न वह्निरूप तेज में भी है, इसलिये अव्याप्ति नहीं हो पायेगी । इसी पद्धति से पृथ्वात्वजाति को लेकर पूर्वप्रदर्शित सभी स्थलो में लक्षण को घटा लेना चाहिये ।

शका—‘चाक्षुषप्रत्यक्षविषयत्व’ रूपसाधर्म्य की पृथिवी, जल आदि के

परमाणुओं में तथा द्व्यणुक में अव्याप्ति होगी क्योंकि—परमाणु एवं द्व्यणुक का चाक्षुषप्रत्यक्ष नहीं होता, वे अतीन्द्रिय हैं। अतः उनमें प्रत्यक्ष विषयत्व न होने से अव्याप्ति हो रही है। उसी प्रकार रूप, रूपत्व और क्रिया में अतिव्याप्ति होगी, क्योंकि रूप, रूपत्व और क्रिया का प्रत्यक्ष होता है। अतः उनमें 'प्रत्यक्षविषयत्व' है। किन्तु रूप आदि उक्त साधर्म्य के लक्ष्य नहीं हैं। अतः अलक्ष्य में साधर्म्य का लक्षण जाने से अतिव्याप्ति हो रही है।

समा—यहां पर भी जाति घटितलक्षण करने से अव्याप्ति, अतिव्याप्ति दोषों का वारण हो जायगा। जातिघटित करने का प्रकार—चाक्षुष प्रत्यक्ष के जो विषय हैं उनमें वृत्ति (रहनेवाली) जो द्रव्यत्वव्याप्यजाति—यह अथ 'प्रत्यक्षविषयत्व' का करना चाहिये। जैसे—चाक्षुषप्रत्यक्ष का विषय 'पृथिवी' (घट), जल, तेज होंगे, उनमें वृत्ति (रहनेवाली) द्रव्यत्वव्याप्यजाति करके पृथिवीत्व, जलत्व, तेजस्त्व जाति होगी, तादृशजातिमान, पृथिवी जल, तेज के परमाणु भी होंगे। अतः तादृश (उस प्रकार के) जातिमत्त्वरूप प्रत्यक्षविषयत्व की परमाणु, द्व्यणुक आदि में अव्याप्ति नहीं होगी। और रूप, रूपत्व, क्रिया में तादृश द्रव्यत्वव्याप्यजाति के न होने से उनमें अतिव्याप्ति भी नहीं होगी। चाक्षुषप्रत्यक्ष के विषय में रहनेवाली द्रव्यत्वव्याप्य जातियां केवल पृथिवीत्व, जलत्व और तेजस्त्व ये तीन ही होती हैं।

शका—'प्रत्यक्षविषयत्व' का अथ 'चाक्षुष लौकिक प्रत्यक्षविषयत्व' है ऐसा पहले कह चुके हैं। परन्तु इस परिष्कृत अर्थ में से यदि 'चाक्षुष' पद हटा दिया जाय तो कहा दोष आवेगा ?

समा०—'चाक्षुष' पद न देने पर 'आत्मा में अतिव्याप्ति होगी। क्योंकि 'आत्मा' का भी लौकिक मानस प्रत्यक्ष होता है। एवंच लौकिक मानस प्रत्यक्ष का विषय होनेवाले आत्मा में वृत्ति (रहनेवाली) द्रव्यत्वव्याप्यजाति 'जातमत्त्व' जाति होगी, तादृशजातिमान 'आत्मा' होगा। इस रीति से 'लौकिकप्रत्यक्षविषयत्व' की अतिव्याप्ति हो जायगी। किन्तु 'चाक्षुष' पद के देने पर—अतिव्याप्ति का वारण हो जाता है। क्योंकि—'आत्मा' चाक्षुषप्रत्यक्ष का विषय नहीं होता, उसका तो मानस प्रत्यक्ष होता है। इस रीति से अतिव्याप्ति का निवारण करने के लिये 'चाक्षुष' पद देना आवश्यक है।

इति पथिव्यप्तेजसा साधर्म्यकथनम् ।

● गुरुणी इति । गुरुत्ववत्त्व रसवत्त्व च पृथिवीजलयोरित्यर्थ । न च घ्राणेन्द्रियादीना वाय्यानीतपार्थिवादिभागाना च रसादिमत्त्वे कि मानमिति वाच्यम् , तत्रापि पृथिवीत्वादिना तदनुमानात् ।

इति पृथिवीजलयो साधर्म्यकथनम् ।

● पृथिवी और जल का 'गुरुत्ववत्त्व तथा रसवत्त्व' साधर्म्य पहले बताने के हैं । उस सम्बन्ध में भी जिज्ञासा उपस्थित होती है—नैयायिक तथा वैशेषिकों के मत में पृथिवी और जल में ही 'गुरुत्व' माना गया है । सुवर्ण भी तैजसपदार्थ होने से उसमें जो 'गुरुत्व' है, वह पार्थिव अंश के कारण है । पृथिवी और जल दोनों में ही रस माना गया है । जल में मधुर रस और पृथ्वी में अनेक प्रकार के रस रहते हैं, यह भूलना नहीं चाहिये ।

शंका—नैयायिकों ने घ्राणेन्द्रिय को पृथ्वी माना है, तब उस (घ्राणेन्द्रिय) के पार्थिव भाग में तथा वायुवेग के द्वारा उड़कर आये हुए पार्थिव कणों में या जलीय कणों में तथा द्रव्यकणों में रस (रसादिमत्त्व या गुरुत्ववत्त्व) की प्रतीति क्यों नहीं होती ?

समा०—वहां पर भी (घ्राण, रसना, परमाणु आदि में भी) 'पृथिवीत्व और जलत्व' हेतु के द्वारा रसादिमत्त्व (उनके रस) का अनुमान कर लेना चाहिये । जैसे—घ्राणेन्द्रिय रसवत् पृथिवीत्वात् शक्यावत् । 'घ्राण गुरुत्ववत् पृथिवीत्वात् घटवत्' । रसन रसवत् जलत्वात् कूपोदकवत्, 'रसन गुरुत्ववत् जलत्वात् करवावत्' । उसी तरह 'पार्थिवपरमाण्वादय रसवन्त गुरुत्ववन्तश्च पृथिवीत्वात् शक्यादिवत्' । 'जलपरमाण्वादय रसवन्त गुरुत्ववन्तश्च जलत्वात् नारिकेल जम्बवत्' । इन अनुमान प्रयोगों से पृथ्वी, जल का गुरुत्ववत्त्व और रसवत्त्व साधर्म्य सिद्ध होता है ।

इति पृथिवीजलयो साधर्म्यकथनम् ।

● द्वयोरिति । पृथिवीतेजसोरित्यर्थ । न च नैमित्तिकद्रवत्ववत्त्व घटादौ बह्मत्वादौ चाव्याप्तमिति वाच्यम् नैमित्तिकद्रवत्ववत्त्वसमानाधिक-णद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वस्य विवक्षितत्वात् ॥२८॥

इति पृथिवीतेजसो साधर्म्यकथनम् ।

पृथ्वी और तेजस (तेज) दोनों का नैमित्तिकद्रवत्ववत्त्व साधर्म्य है । जिस द्रव्य में किसी कारण (निमित्त) से द्रवत्व होता है, उस द्रव्य को नैमित्तिक-

और 'रूप, रस, गन्ध स्पर्श' ये चार और स्नेह, सासिद्धिकद्रवत्व, अदृष्ट अर्थात् धम अधम, भावनाख्यसस्कार तथा शब्द ये सोलह विशेष गुण कहे जाते हैं। ये 'विशेष गुण' पांच भूत और आत्मा में होते हैं। अवशिष्ट 'दिक्, काल और मन' तीन द्रव्यों में कोई विशेषगुण नहीं रहता। जो गुण किसी खास द्रव्य में रहे उसे विशेषगुण कहते हैं और साधारणरूप से अनेक द्रव्यों में जो पाया जाय उसे सामान्यगुण कहते हैं। जैसे — सरया, परिमाण, पथक्त्व, सयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व आदि ये गुण सभी द्रव्यों में पाये जाते हैं। अतः ये सामान्यगुण समझे जाते हैं।

अभी तक जो जिसका साधर्म्य बताया गया है, वही साधर्म्य अन्य द्रव्यों का वैधर्म्य है। जैसे द्रव्य, गुण, कम तीनों का 'सत्तावत्त्व' साधर्म्य बताया है। अतः इन तीनों से अन्य जो सामान्यादि हैं, उनका वैधर्म्य 'सत्तावत्त्व' होगा अर्थात् विरुद्ध धम कहलायगा। किन्तु ज्ञेयत्व, 'वाच्यत्व' प्रमेयत्व, अभिधेयत्व, पदार्थत्व ये केवलान्वयी धम किसी के भी वैधर्म्य (विरुद्धधम) नहीं होते। ये सभी पदार्थों के समान धम होते हैं। केवलान्वयी धम उसे कहते हैं जो-अत्यन्ता भायाऽप्रतियोगित्व केवलान्वयित्वम-अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी न हो अर्थात् अप्रतियोगी धम हो।

☉ 'आत्मान' इति । पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशात्मना विशेषगुणवत्त्व साधर्म्यमित्यर्थः ।

इति भूतात्मनो साधर्म्यकथनम् ।

● पृथिवी में रूप, रस, गन्ध, स्पर्श। जल में रूप, रस, स्पर्श। तेजस् (तज) में रूप, स्पर्श। वायु में स्पर्श। आकाश में शब्द। जीवात्मा में बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धम, अधम, भावना। ईश्वर (परमात्मा) में ज्ञान, इच्छा प्रयत्न ये धर्म समवाय सम्बन्ध से रहते हैं। अतः समवायेन विशेषगुणवत्त्व को पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश, आत्मा का साधर्म्य कहा है। यहाँ तक साधर्म्य बताया।

इति भूतात्मनो साधर्म्यकथनम् ।

☉ यदुक्तमिति । ज्ञेयत्वादिक विहायेति बोध्यम् । तत्त न कस्यापि वैधर्म्यं, केवलान्वयित्वात् ॥२९॥

इति वैधर्म्यनिरूपणम् ।

अब उनका वैधर्म्य भी 'यदुक्तम्' से संक्षेप में बता रहे हैं। जो जा धर्म (गुण अथवा कम आदि) जिस जिस पदार्थ का साधर्म्य है, उन धर्मों में ज्ञेयत्व, अभिधेयत्व आदि धर्मों का भी साधर्म्य समझना चाहिये। इनके अतिरिक्त ये वम उक्त पदार्थों से भिन्न पदार्थों के वैधर्म्यरूप हैं। जैसे—'समवायिकारणता' द्रव्यो का साधर्म्य है, किन्तु वही समवायिकारणता 'गुणों' का वैधर्म्य है। 'समानामपि साधर्म्य ज्ञेयत्वादिकमुच्यते' इससे स्पष्ट है कि 'ज्ञेयत्व प्रमेयत्वादि वम' किसी भी पदार्थ के वैधर्म्य नहीं, ये तो सातों पदार्थों के साधर्म्य हैं। अतः ज्ञेयत्वादि धर्मों से भिन्न धर्मों को वैधर्म्यरूप समझना चाहिये। 'ज्ञेयत्वादि धर्म' तो केवलावयौ हैं, वे किसी पदार्थ के विरुद्ध धर्म नहीं हो सकते ॥२९॥

इति वैधर्म्यनिरूपणम् ।

स्पर्शादयोऽष्टौ वेगाख्यः संस्कारो मरुतो गुणाः ।

स्पर्शाद्यष्टौ रूपवेगौ द्रवत्वं तेजसो गुणाः ॥३०॥

स्पर्शादयोऽष्टौ वेगश्च गुरुत्वं च द्रवत्वकम् ।

रूपं रसस्तथा स्नेहो वारिण्येते चतुर्दश ॥३१॥

स्नेहहीना गन्धयुताः क्षितावेते चतुर्दश ।

बुद्ध्यादिषट्कं सङ्ख्यादिपञ्चकं भावना तथा ॥३२॥

धर्माधर्मौ गुणा एते ह्यात्मनः स्युश्चतुर्दश ।

सङ्ख्यादिपञ्चकं कालदिशोः शब्दश्च ते च खे ॥३३॥

सङ्ख्यादयः पञ्च बुद्धिरिच्छा यत्नोऽपि चेश्वरे ।

परापरत्वे संख्याद्याः पञ्च वेगश्च मानसे ॥३४॥

● 'स्पर्शाद्य इति।' ते च पञ्चसंख्यादयः । खे आकाशे ॥३८-३४॥

इति सामान्यतोद्भव्यगुणकथनम् ।

● उ तीस कारिकाओं तक पदार्थों का साधर्म्य-वैधर्म्य बता चुके। अब तीसवीं कारिका से चौतीसवीं कारिका तक किन किन द्रव्यों में कितने और कौन-कौन गुण रहते हैं, उसे बता रहे हैं। इस विषय में एक प्राचीन कारिका भी है—'वायोनवैकादश तेजसो गुणा, जलक्षितिप्राणभक्ता चतुर्दश । दिक्कालयो पञ्च,

षडेव चाम्बरे, महेश्वरेऽष्टौ, मनसस्तथैव च ।' इस प्राचीन कारिका के अनुसार ही ग्रथकार ने वायु आदि द्रव्यों में गुणों की व्यवस्था का निरूपण किया है । वायु में नौ गुण रहते हैं, तेज (तेजस) में ग्यारह गुण रहते हैं जल, पृथिवी, जीवात्मा में चौदह गुण रहते हैं, दिक् (दिशा) और काल में पाँच गुण रहते हैं, अम्बर (आकाश) में छह गुण रहते हैं, ईश्वर में आठ गुण रहते हैं, मन में भी आठ गुण रहते हैं । इस कारिकाय को ही ध्यान में रखकर ग्रथकार अपनी कारिकाओं के द्वारा किस द्रव्य में कितने और कौन गुण रहते हैं उसे बता रहे हैं ।

‘स्पर्शादयोष्टौ’ (१) स्पर्श, (२) सखा, (३) परिमाण, (४) पृथक्त्व, (५) सयोग, (६) विभाग, (७) परत्व, (८) अपरत्व, (९) वेगाख्य सस्कार—ये नौ गुण ‘वायु’ के हैं । उनमें ‘स्पर्श’ विशेष गुण है शेष सामान्य गुण हैं । ‘स्पर्शाद्यष्टाविति’ (१) स्पर्श, (२) सखा, (३) परिमाण, (४) पृथक्त्व, (५) सयोग, (६) विभाग, (७) परत्व, (८) अपरत्व, (९) रूप, (१०) वेगाख्यसस्कार, (११) नैमित्तिकद्रवत्व—ये ग्यारह गुण ‘तेज’ के हैं । उनमें स्पर्श और रूप विशेषगुण हैं, शेष सामान्यगुण हैं ॥ ३० ॥ ‘स्पर्शाद्योष्टाविति ।’ (१) स्पर्श (२) सखा (३) परिमाण (४) पृथक्त्व, (५) सयोग, (६) विभाग, (७) परत्व, (८) अपरत्व, (९) वेगाख्यसस्कार, (१०) सासिद्धिक [स्वाभाविक] द्रवत्व, (११) गुरुत्व, (१२) रूप, (१३) रस, (१४) स्नेह—ये चौदह गुण ‘जल’ के हैं । उनमें स्पर्श, सासिद्धिकद्रवत्व, रूप, रस, स्नेह विशेषगुण हैं, शेष सामान्यगुण हैं ॥ ३१ ॥ ‘स्नेहहीनेति ।’ उपयुक्त चौदह गुणों में से ‘स्नेह’ के स्थान में ‘गन्ध’ को रख देने से चौदह गुण पृथिवी के हो जाते हैं । जैसे—(१) स्पर्श, (२) सखा (३) परिमाण, (४) पृथक्त्व (५) सयोग, (६) विभाग, (७) परत्व, (८) अपरत्व, (९) वेग, (१०) नैमित्तिकद्रवत्व, (११) गुरुत्व, (१२) रूप, (१३) रस,

(१४) गन्ध—ये चौदह गुण, ‘पृथ्वी’ के हैं । उनमें से स्पर्श, रूप, रस, गन्ध विशेषगुण हैं, शेष सामान्यगुण हैं । ‘बुद्ध्यादिपट्कमिति ।’ (१) बुद्धि, (२) सुख, (३) दुःख, (४) इच्छा, (५) द्वेष, (६) प्रयत्न—ये बुद्ध्यादिषट्क (छह) हैं । सख्यादिपञ्चकमिति । (१) सख्या, (२) परिमाण, (३) पृथक्त्व, (४) सयोग, (५) विभाग—ये सख्यादि पञ्चक हैं । (६) भावनाख्यसस्कार (७) धम (८) अधम—ये चौदह गुण जीवात्मा के हैं, उनमें से बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, भावना, धम अधम विशेष गुण हैं, शेष सामान्य गुण

है। सख्यादिपञ्चक कालदिशोरिति ।' (१) सख्या, (२) परिमाण, (३) पथकत्व, (४) सयोग, (५) विभाग—ये पांच गुण काल के और दिक् (दिशा) के हैं। सामान्यगुण है, क्योंकि काल और दिक् के विशेषगुण नहीं होते। शब्दश्च ते च खे इति । ते च' अर्थात् (१) सख्या, (२) परिमाण, (३) पथकत्व, (४) सयोग, (५) विभाग, (६) शब्द—ये छह गुण ख = आकाश के हैं। उनमें से 'शब्द' विशेषगुण है, शेष सामान्यगुण हैं ॥ ३२ ॥ ३३ ॥ सख्यादयः पञ्च इति । (१) सख्या, (२) परिमाण, (३) पथकत्व, (४) सयोग, (५) विभाग, (६) बुद्धि, (७) इच्छा, (८) प्रयत्न—ये आठ गुण ईश्वर के हैं। उनमें से बुद्धि, इच्छा, प्रयत्न विशेषगुण हैं, शेष सामान्यगुण हैं परापरत्वे इति । (१) परत्व, (२) अपरत्व, (३) मर्यादा, (४) परिमाण, (५) पथकत्व, (६) सयोग, (७) विभाग, (८) वेग—ये आठ गुण 'मन' के हैं। ये सब सामान्यगुण हैं, क्योंकि 'मन' के विशेषगुण नहीं होते। 'रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, भावनारूपसंस्कार, शब्द स्नेह, सासिद्धिकद्रवत्व—ये विशेषगुण कहे जाते हैं। और सख्या, परिमाण, पथकत्व, सयोग विभाग, परत्व, अपरत्व, गुह्यत्व, नैमित्तिकद्रवत्व वेग—स्थितिस्थापकसंस्कार—ये सामान्यगुण कहे जाते हैं ॥ ३४ ॥

ते च पञ्च सख्यादयः । खे = आकाशे ॥ ३०, ३१, ३२, ३३, ३४ ।

मुक्तावलिकार ने 'ते सबनाम से सख्यादि पाँच और 'खे' पद का अर्थ बताया 'आकाशे' आकाश में ॥ ३०—३४ ॥

इति सामान्यतो द्रव्यगुणकथनम् ।

इति बालप्रियासनायाया मुक्तावल्या साधर्म्यं वैधर्म्यनिरूपणात्मिका
प्रथमप्रकरणलक्षणा ।

प्रत्यक्षखण्डे द्रव्यनिरूपणं नाम द्वितीयं प्रकरणम्

★ तत्र क्षितिर्गन्धहेतुर्नानारूपवती मता ।

षड्विधस्तु रसस्तत्र गन्धस्तु द्विविधो मतः ॥३५॥

द्रव्यनिरूपण — नामक द्वितीय प्रकरण का आरम्भ किया जा रहा है । चौतीसवी कारिका तक सात पदार्थों का साधर्म्य वैधर्म्य बताते हुए किन द्रव्यों में कितने और कौन कौन गुण रहते हैं, यह बताया गया । अब पृथिवी आदि प्रत्येक द्रव्य का निरूपण कर रहे हैं । ‘ग घहेतु’ = गन्ध का समवायिकारण । उक्त द्रव्यों में ‘पृथ्वी’ द्रव्य, गन्ध का समवायिकारण है ।

● साधर्म्यवैधर्म्ये निरूप्य सम्प्रति प्रत्येक पृथिव्यादिक निरूपयति ‘तत्रे’ति । गन्धहेतुरिति । गन्धसमवायिकारणमित्यर्थ । यद्यपि गन्धवत्त्वमात्र लक्षणमुचित, तथापि पृथिवीत्वजातौ प्रमाणोपन्यासाय कारणत्वमुपन्यस्तम् । तथा हि—पृथिवीत्व हि गन्धसमवायिकारणतावच्छेदकतया सिद्धयति अन्यथा गन्धत्वावच्छिन्नस्याकस्मिकत्वापत्तेः ।

● यह सबसम्मत सिद्धान्त है कि ‘काल’ कायमात्र के प्रति कारण है । तब ‘गन्धहेतुत्वपृथिवीत्वम्’ ग घ का जो हेतु हो वह पृथ्वी ह—इस ‘पृथ्वीलक्षण’ की ‘काल और दिक्’ में अतिव्याप्ति होगी । अतः ‘ग घ हेतु’ शब्द का अर्थ बताते हैं—‘गन्धसमवायिकारणमिति ।’ अर्थात् ‘समवायेन गन्धकारण पृथ्वीलक्षणम्’ समवायसम्बन्ध से जो गन्ध का कारण हो, उसे ‘पृथ्वी’ कहेंगे । काल कालिकसम्बन्ध से गन्धहेतु — काल, कालिकसम्बन्ध से गन्ध का कारण होता है, समवायसम्बन्ध से नहीं । उसी तरह दिक् दैशिकसम्बन्ध से गन्ध की हेतु होती है, समवायसम्बन्ध से नहीं । अतः दोनों में पृथ्वीलक्षण की अतिव्याप्ति नहीं होगी ।

शका—सुरम्यसुरभिकपालारब्ध तथा प्रथमक्षणवर्ती निगन्ध ‘घट’ में उक्त लक्षण की अव्याप्ति होगी ।

समा०—जातिघटित लक्षण करने से अव्याप्ति नहीं होगी । अर्थात् ‘गन्धवद्वत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वम्’ इतना अर्थ ‘गन्धवत्’ पद का विवक्षित करेंगे, तब अव्याप्ति नहीं होगी । गन्धवान् जो कपालादि उनमें रहनेवाली (तद्वृत्ति) जो द्रव्यत्व की साक्षात् व्याप्यजाति, यानी ‘पृथ्वीत्व’ जाति, तादृशजातिमत्त्व’

‘ग धवत’ पद से विवक्षित किया गया है। अतः सुरम्यसुरभिकपालारब्ध तथा प्रथमक्षण के निगन्धघट में भी पृथ्वीत्व के होने से लक्षणसमन्वय हो जाता है। अतः अव्याप्ति नहीं होगी। नौ द्रव्यों में से यह ‘पृथ्वी’ ही ‘ग ध’ के प्रति समवायिकारण है। पृथ्वी से गन्ध उत्पन्न होता है। वह ‘गन्ध’ समवायसम्बन्ध से पृथ्वी में रहता है। अतः ‘गन्धवत्त्व’ यह लक्षण ‘पृथ्वी’ का किया गया है। अर्थात् ‘जिसमें गन्ध हो वही पृथ्वी है’ यह समझना चाहिये।

शङ्का—‘गन्धवत्त्व पृथ्वीत्वम्’ इस लघु लक्षण से ही निर्वाह हो सकता है तो ‘ग धसमवायिकारणम्—पृथ्वीत्वम्’ इस गुरुभूत लक्षण करने की आवश्यकता क्यों हुई? अर्थात् ‘पृथ्वी ही’ गन्ध के प्रति कारण है, यह क्यों कहा गया? इसी आशय को दूसरे शब्दों में इस प्रकार भी कह सकते हैं कि कारिकाकार ने ‘गन्धहेतु’ इस पृथ्वी के लक्षण में ‘हेतु’ पद का ग्रहण क्यों किया?

समा०—तथापि। ‘पृथ्वीव’ जाति की प्रामाणिकता (पृथ्वीत्व जाति को सिद्ध करने में अनुमान प्रमाण है) प्रदर्शित करने के लिये ही लक्षण में ‘हेतु’ पद दिया गया है, जिसका अर्थ ‘गन्ध-समवायिकारणम्’ है। पृथ्वीत्वजाति के सिद्ध करने में अनुमान इस प्रकार किया जायगा—‘समवायसम्बन्धावच्छिन्ना गन्धत्वावाच्छिन्न गन्धनिष्ठकायतानिरूपिता या तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न पृथ्वीनिष्ठा कारणता, सा किञ्चिद्वर्मावच्छिन्ना कारणतात्वात्, घटनिष्ठकायतानिरूपितकपाल गतकारणतावत्। यथा कपालनिष्ठा कारणता कपालत्वधर्मावच्छिन्ना, तथा पृथिवीनिष्ठा कारणता अपि पृथिवीत्वधर्मावच्छिन्ना अवगन्तव्या।’ इस अनुमान के बल पर ही यह कहा गया है कि ‘पृथ्वी ही गन्ध के प्रति कारण है अर्थात् ‘गन्धसमवायिकारण पृथ्वीत्वम्’ यह लक्षण किया गया है। इस रीति से गन्ध समवायिकारणतावच्छेदकतया ‘पृथ्वीत्व जाति की सिद्धि हो जाती है अर्थात् जो गन्ध का समवायिकारणतावच्छेदक हो उसी को ‘पृथ्वीत्व’ जाति कहते हैं। क्योंकि अन्यून और अनतिप्रसक्तधर्म ही कारणतावच्छेदक होता है। अन्यथेति। पृथ्वी को यदि गन्ध के प्रति कारण न मानें तो ‘गन्ध’ की उत्पत्ति अकस्मात् कहनी होगी। अर्थात् कारण के बिना ही (गन्ध) काय की उत्पत्ति माननी पड़ेगी। किन्तु कारण के बिना तो काय की उत्पत्ति होती नहीं, यह नियम है। कारण के रहने पर ही काय की उत्पत्ति हुआ करती है। यदि कारण के बिना ही काय की आकस्मिक उत्पत्ति हुआ करेगी तो बिना जल के ही पिपासा (प्यास) शान्त होनी चाहिये। बिना खाद्य के ही बुभुक्षा (भूख) की शान्ति होनी

चाहिये, किन्तु ऐसा होता नहीं है। अतः कहना होगा कि जो गन्ध का कारण है, वह पृथ्वी ही है। जिस किसी भी वस्तु (द्रव्य) में गन्ध आता है, उसमें पृथ्वी का अंश होने से ही गन्ध आता है, आकस्मिक नहीं। वह कारणता निरवच्छिन्न (किसी अनुगत धर्म से रहित) नहीं हुआ करती, अपितु वह किसी अनुगत धर्म से अवच्छिन्न (युक्त) ही रहती है, वह अनुगत धर्म ही उस कारणता का अवच्छेदक (मर्यादक भेदक) माना जाता है, उस अनुगत अवच्छेदक धर्म को ही 'पृथ्वीत्वजाति' कहते हैं। इस कारण पृथ्वी ही गन्ध की उत्पत्ति का कारण है, तथा उस पृथिवी में समवायसम्बन्ध से गन्ध रहता है यह सिद्ध हुआ।

१ पृथिवी का परिष्कृत लक्षण यह होगा—'गन्धसमानाधिकरण द्रव्यत्व-साक्षाद्द्रव्याप्यजातिमत्त्व'—पृथिव्या लक्षणम्। गन्ध के समानाधिकरण तथा द्रव्यत्व जाति का साक्षात्द्रव्याप्यजातिवाला जो द्रव्य, वही पृथ्वी है। 'गन्ध' समवाय सम्बन्ध से पृथिवी में रहता है। 'पृथ्वीत्व' जाति भी समवायसम्बन्ध से पृथ्वी में रहती है। इस कारण 'पृथ्वीत्व' जाति, गन्धसमानाधिकरण हुई। वह 'पृथ्वीत्वजाति' द्रव्यत्वजाति की साक्षात् व्याप्य भी है। क्योंकि वह 'पृथ्वीत्वजाति' एकमात्र सम्पूर्ण पृथ्वी में रहती है। और 'द्रव्यत्व जाति' सम्पूर्ण नौ द्रव्यों में रहती है। उपयुक्त लक्षण में 'गन्धसमानाधिकरण' यह पद यदि न दें तो 'जलत्व' आदि जातियाँ भी 'द्रव्यत्व' जाति की साक्षात् व्याप्य जातियाँ हैं। तब उन जातिवाले जलादि द्रव्यों में अतिव्याप्ति होगी। उस अतिव्याप्ति का निवारण करने के लिये 'गन्धसमानाधिकरण' पद देना आवश्यक है। अब 'द्रव्यत्वसाक्षाद्-व्याप्य' पद न दें तो 'द्रव्यत्वजाति' तथा 'सत्ताजाति' को लेकर जल आदि में अतिव्याप्ति होगी। क्योंकि जिस पृथ्वी में गन्ध रहता है, वही पर द्रव्यत्व तथा सत्ताजाति भी रहती है। उन जातिवाले जल आदि द्रव्य भी हैं। अतः इस अतिव्याप्ति के निवारणार्थ, 'द्रव्यत्वसाक्षाद्द्रव्याप्य' यह पद देना आवश्यक हुआ। तब 'सत्ताजाति' द्रव्यत्वजाति की व्यापक है, व्याप्य नहीं। क्योंकि 'सत्ताजाति' गुण तथा कम में भी रहती है। अतः वह, द्रव्यत्वजाति की व्याप्यजाति नहीं हुई। अब यदि उक्त लक्षण में 'साक्षात्' पद न दें तो गन्धसमानाधिकरण तथा द्रव्यत्वजाति की व्याप्यजाति करके 'घटत्व' जाति को ले तो केवल 'घटरूप पृथ्वी' में तो लक्षणसमन्वय हो जायगा, किन्तु पटादिरूप पृथ्वी में 'अव्याप्ति' होगी। इस अव्याप्ति के निवारणार्थ 'साक्षात्' पद देना आवश्यक है। 'साक्षात्' पद देने पर 'घटत्व' आदि जाति, 'द्रव्यत्वजाति' की साक्षात् व्याप्य नहीं है, साक्षात्

❖ नच पाषाणादौ गन्धाभावाद्गन्धवत्वमप्राप्तमिति वाच्य तत्रापि गन्धसत्वात् । अनुपलब्धिस्त्वनुत्कटत्वेनाप्युपपद्यते । कथमन्यथा तद्भस्मनि गन्ध उपलभ्यते ? भस्मनो हि पाषाणध्वसजन्यत्वात्पाषाणो पादानोपादेयत्व विद्वथति । 'यद्द्रव्यं यद्द्रव्यध्वसजन्यं तत्तदुपादानोपादेयमिति व्याप्ते । दृष्टं चैतत्खण्डपटे महापटध्वसजन्ये । इत्थं च पाषाणपरमाणो पृथिवीत्वात्तज्जन्यस्य पाषाणस्यापि पृथिवीत्वम् । तथा च तस्यापि गन्धवत्त्वे बाधकाभावः ।

शका—'गन्धसमवायिकारणत्वं पृथिवीत्वम्' इस लक्षण की पाषाण आदि में गन्ध की उपलब्धि न होने से उक्त लक्षण की अव्याप्ति होगी । 'आदि' शब्द से 'काच' को समझिये । उक्त आशका को हम अनुमान प्रयोग से इस प्रकार कह सकते हैं—पाषाण न पृथिवी, गन्धाभाववत्वात्' ।

व्याप्य तां पृथ्वीत्व' जाति ही होगी । 'घटत्व' आदि जाति तो 'पृथ्वीत्वजाति' की साक्षात् व्याप्य है, 'द्रव्यत्वजाति' की नहीं । अतः पृथ्वीत्व, जलत्व आदि जातियाँ ही 'द्रव्यत्वजाति' की साक्षात् व्याप्य हैं ।

शका—'इयं नीलरूपा पृथ्वी, इयं पीतरूपा च' इस प्रत्यक्ष प्रमाण से ही 'पृथ्वीत्व' जाति की सिद्धि हो सकती है, तब अनुमान प्रमाण से 'पृथ्वीत्व' जाति को क्यों सिद्ध किया गया है ?

समा०—परमाणु, द्वयणुक और घ्राणेन्द्रियरूप पृथ्वी में प्रत्यक्ष प्रमाण की पहुँच नहीं है । इस कारण अनुमान-प्रमाण से पृथ्वीत्व जाति को सिद्ध करने की आवश्यकता हुई । यथा—'पृथ्वीवृत्तिः या गन्धसमवायिकारणता सा किञ्चिद्-धर्मावच्छिन्ना, कारणतात्वात्, तन्तुवृत्तिकारणतावत् ।' पृथ्वी में जो गन्ध की समवायिकारणता है, वह किसी धर्म से अवच्छिन्न (युक्त मर्यादित) होने योग्य है, कारणता होने से । जो 'कारणता' होती है वह किसी न किसी धर्म से तो अवच्छिन्न होती ही है, निरवच्छिन्न कोई भी कारणता नहीं हुआ करती । जैसे तन्तुओं में पट की समवायिकारणता, तन्तुत्वधर्म से अवच्छिन्न रहती है, उसी-प्रकार पृथ्वीवृत्ति गन्धसमवायिकारणता भी, किसी धर्म से अवश्य अवच्छिन्न होगी । वह धर्म 'पृथ्वीत्व' जाति ही है । इस अनुमान प्रमाण से परमाणु द्वयणुक, घ्राणेन्द्रियरूप अतीन्द्रिय पृथ्वी में तथा प्रसिद्ध पृथ्वी में 'पृथ्वीत्व' जाति की सिद्धि करना सुगम हो जाता है ।

समा०—पाषाण, गन्धाभाववान् है अर्थात् पाषाण में गन्ध नहीं है, इस कथन में कोई प्रमाण नहीं है। शका करने वाले ने जो 'गन्धाभाववत्त्व' हेतु दिया है, वह 'स्वरूपासिद्धि' है। 'स्वरूपासिद्धि' यह एक हेतुदोष है, उस दोष से दूषित होने के कारण उक्त हेतु हेत्वाभास है यथाथ हेतु नहीं, अतः असत् हेतु से अनुमान करना उचित नहीं है। पाषाण, काच आदि में भी 'पृथिवीत्व' होने से गन्ध हाने का अनुमान किया जा सकता है। जैसे—'पाषाण गन्धवान् पृथ्वीत्वात् घटवत्'।

शका—यदि पाषाण, काच आदि में गन्ध होता तो सूँघने पर उसकी उपलब्धि अवश्य होती। जब की नहीं होती तो उससे गन्ध के अभाव (गन्ध न होने) का ही निणय किया जा सकता है।

समा०—पाषाण में गन्ध की जो अनुपलब्धि है, उसका कारण है—उस गन्ध का अनुत्कट (अनुदभूत) होना। गन्ध की अनुत्कटता के कारण उसकी (गन्ध की) उपलब्धि नहीं हो पाती। उत्कट गन्ध का ही प्रत्यक्ष (उपलब्धि) हुआ करता है। अनुत्कट गन्ध का नहीं। पाषाण में गन्ध के रहनेपर भी अनुत्कटता के कारण उसकी उपलब्धि नहीं हो पाती।

शका—पाषाण में गन्ध के आने न आने में उत्कटता-अनुत्कटता की कल्पना करते बैठने की अपेक्षा यही क्यों न मान लिया जाय कि पाषाण में उत्कट या अनुत्कट किसी प्रकार का कोई गन्ध ही नहीं है।

समा०—कथमन्यथेति। पाषाण में उत्कट, अनुत्कट किसी प्रकार का कोई गन्ध ही यदि न होता तो पाषाणभस्म में गन्ध की उपलब्धि (घणजप्रत्यक्ष) कैसे हो पाती। क्योंकि पाषाण का भस्म (चूना) पाषाण के ध्वस (नाश) से उत्पन्न होता है। अतः पाषाणभस्म का उपादानकारण 'पाषाण' है। इस कारण पाषाणरूपउपादानकारण का वह पाषाणभस्म (चूना) उपादेय है। अर्थात् उपादानकारणनिरूपिता उपादेयता उस भस्म में है। अनुमान का आकार यह होगा—'पाषाणभस्म पाषाणोपादानोपादेयम् पाषाणध्वसजन्यत्वात् महापटध्वसजन्यखण्डपटवत्'।

जो अवयव (परमाणु) उस पाषाण के है, वे ही अवयव (परमाणु) उस भस्म के भी हैं। क्योंकि जो द्रव्य, जिस वस्तु (द्रव्य) के नाश से उत्पन्न होता है, उन दोनों द्रव्यों के अवयव एक ही होते हैं। क्योंकि ऐसा नियम (व्याप्ति) है कि यदद्रव्य भस्मादिद्रव्य, यद्द्रव्यध्वसजन्य पाषाणादिद्रव्यध्वसजन्य, तत् भस्मादि-

द्रव्य, तदुपादानोपादेयम् पाषाणादिद्रव्यस्य यदुपादानं पार्थिवपरमाण्वादि, तस्य उपादेयं कायं भवति ।' जो भस्मादि द्रव्य, जिस (पाषाणादि) द्रव्य के वस्त्र से उत्पन्न होता है वह (भस्मादि द्रव्य) उस (पाषाणादि) द्रव्यरूप उपादान का उपादेय होता है । उपादान का अर्थ है—'समवायिकारण' और उपादेय का अर्थ है—'काय' । जैसे— बड़े वस्त्र के नाश से (फाड़ने से) जो खण्डवस्त्र (टुकड़ा) उत्पन्न होता है, तो उस बड़े तथा छोटे वस्त्र (टुकड़े) के अवयव एक ही है, अर्थात् बड़े वस्त्र के उपादानभूत परमाणु के ही दोनों (बड़ा तथा छोटा टुकड़ा) काय है, यह अनुभवसिद्ध है । उसी प्रकार प्रकृत प्रसंग में भी पाषाण के उपादान जो पाषाणपरमाणु, उसी के ये दोनों (पाषाण और पाषाणभस्म) काय है । तब पाषाणभस्म में गन्ध रहे और पाषाण में गन्ध न रहे यह कैसे संभव हो सकता है ? इसलिये पाषाण में भी 'गन्ध' को अवश्य ही स्वीकार करना होगा । यह जो प्रश्न है कि उसका प्रत्यक्ष क्यों नहीं होता तो उसका उत्तर ऊपर दिया जा चुका है कि गन्ध की अनुत्कटता (अनुद्भूतता) के कारण उसका (गन्ध का) वहा (पाषाण में) प्रत्यक्ष नहीं हो पाता । इस रीति से पाषाण के परमाणु जैसे पृथिवी रूप में वसे ही उनसे उत्पन्न हुआ पाषाण भी पृथिवीरूप है । अतः पाषाण में गन्ध बान होने में कोई बाधक नहीं है ।'

१ उपयुक्त प्रघट्टक का सरल भाव इस प्रकार है—

(शका)—पृथ्वी के उत्कलक्षण की 'पाषाण' में अव्याप्ति होती है, तथा 'जल और वायु' में अतिव्याप्ति होती है, क्योंकि 'जल तथा वायु' सुगन्ध तथा दुर्गन्धवाले हैं, यह प्रतीति होती है, और पाषाण, काच में गन्ध की प्रतीति नहीं होती ।

समा०—जिस जल तथा वायु में कस्तूरी, पुष्प आदि गन्धयुक्त पृथ्वी का संयोग सम्बन्ध है, वही गन्ध की प्रतीति होती है, अन्यत्र नहीं । इस कारण परम्परा सम्बन्ध से वह पृथ्वी का गन्ध ही जल और वायु में प्रतीत होता है । अतः पृथ्वी में 'गन्ध' समवायसम्बन्ध से रहता है, यह निर्णीत है ।

शका—यदि कस्तूरी पुष्पादिरूपपृथ्वी का गन्ध ही संयोग सम्बन्ध से वायु के साथ उड़ जाता है तो पुष्पों में छेद होना चाहिये तथा कस्तूरी भी तैल में कम हो जानी चाहिये, किंतु ऐसा होता नहीं ।

समा०—जितने सूक्ष्म अणुओं को उनमें से वायु उड़ा ले जाता है उतने ही

सूक्ष्म अशो की भोक्ता प्राणियों के अदृष्ट से उनमें पुन उत्पत्ति हो जाती है । इस कारण पुष्पो में छेद तथा कस्तूरी के तैल मे न्यूनता नहीं होती ।

शका—यदि दूसरे अशो की उत्पत्ति होती है तो सुरक्षित रख्खा कपूर कम क्यों हो जाता है ?

समा०—कपूर आदि मे भोक्ता प्राणियों के अदृष्ट नहीं है । अत पृथ्वी का ही गन्ध, जल तथा वायु मे आता है यह निश्चित होता है ।

अब पाषाण के पक्ष में वादी से यह पूछना चाहिये की—तुम पाषाण में 'पृथ्वीत्व' को न मानकर दोष दे रहे हो, या पाषाण में 'पृथ्वीत्व' को मानकर दोष दे रहे हो ?

यदि प्रथम पक्ष अगीकार करो तो दोष देना संभव ही नहीं होगा । यदि द्वितीय पक्ष का अगीकार करो तो, वह भी उचित न होगा । क्योंकि यदि आपने पृथ्वीत्व को मान लिया तो उसमें गन्ध अवश्य ही होगा । अनुमानप्रयोग इस प्रकार होगा—'पाषाणादय गन्धवन्त पृथ्वीत्वात्, प्रसिद्ध पृथ्वीवत् ।'—पाषाणादि गन्धवाले है, पृथ्वीत्व धमवाले होने से, जो जो द्रव्य पृथ्वीत्व धमवाला है, वह वह गन्धगुणवाला भी है, जैसे कस्तूरी, पुष्पादि द्रव्य । अत पाषाण में भी गन्ध की सिद्धि हो जाती है ।

शका—कस्तूरी, पुष्पादि के समान पाषाण मे भी गन्ध की प्रतीति क्यों नहीं होती ?

समा०—कस्तूरी, पुष्प आदि के समान पाषाण का गन्ध उद्भूत नहीं है, अपितु अनुद्भूत है । इस कारण प्रत्यक्ष प्रतीति को छोड़कर 'पृथ्वीत्व' हेतु के द्वारा अनुमान प्रमाण से उसमे गन्ध की प्रतीति होती है ।

शका—पाषाण आदि को पृथ्वी मानने मे ही कोई प्रमाण नहीं है ।

समा०—अनुमान प्रमाण से पाषाण आदि में 'पृथ्वीत्व' सिद्ध ही है । तथा युक्ति से भी सिद्ध है । यथा—अग्निसंयोग आदि से जब पाषाण भस्मभाव को प्राप्त होता है, तभी घ्राणेन्द्रिय से गन्ध का प्रत्यक्ष होता है । 'जहाँ गन्ध है वहाँ पृथ्वी है' इसमे किसी का विवाद नहीं है । अवयवों का गन्धगुण ही अवयवों के गन्धगुण का असमवायिकारण होता है । इस कारण भस्म के आरम्भक अवयवोंमे पृथ्वीत्व सिद्ध होने पर उन पाषाणादिकों के आरम्भक अवयवों में भी पृथ्वीत्व को अवश्य स्वीकृत किया जायगा । क्योंकि यह नियम है कि सौ हाथपरिमित महापट

● कारिकाकार ने 'पृथिवी' का एक अन्य लक्षण भी किया है ।

इस अन्य लक्षण की व्याख्या कर रहे हैं । 'नानारूपवती मता' इति । पृथ्वी—शुक्ल, नील, पीत, रक्त, हरित, कपिश, चित्र, भेद से विविधरूप-विशिष्ट है ।

नानारूपेति । शुक्लनीलादिभेदेन नानाजातीय रूप पृथिव्यामेव वर्तते न तु जलादौ, तत्र शुक्लस्यैव सत्त्वात् । पृथिव्या तु एकस्मिन्नपि धर्मिणि पाकवशेन नानारूपसम्भवात् । न च यत्र नानारूप नोत्पन्न तत्राऽव्याप्तिरिति वाच्य, रूपद्वयवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वस्य विवक्षितत्वात्, रूपनाशवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वस्य वा वान्यत्वात् । वैशेषिकनये पृथिवीपरमाणौ रूपनाशस्य रूपान्तरस्य च सत्त्वात् । न्याय नये घटादावपि तत्सत्त्वान्नक्षणसमन्वय ।

शुक्ल, नीलादि भेद से सात प्रकार का, नानाजातीयरूप पृथिवी में ही (महान् वस्त्र) के ध्वस से उत्पन्न हुआ जो दसहाथ परिमित खण्डपट (वस्त्र का टुकड़ा है, वह (खण्डपट) महापट के उपादान (समवायिकारण) रूप तन्तुओं का ही उपादेय (काय) है, अर्थात् महापट के तन्तु ही खण्डपट के उपादान कारण है ।

क्योंकि महापट के अन्य समवायिकारण और खण्डपट के अन्य समवायिकारण मानने में कोई प्रमाण नहीं है । दोनों (महापट और खण्डपट) ही तत्पादानजन्यत्व धर्म से अवच्छिन्न है । उसी प्रकार पाषाण भी पृथ्वीपरमाणुजन्य होने से पृथ्वीत्वधर्मवान् (पार्थिव) है । अर्थात् जो अवयव पाषाणादि द्रव्यों के उपादानकारण है, वे ही (अवयव) उस भस्मरूपद्रव्य के उपादानकारण होंगे । इस रीति से पृथिवीपरमाणु में गन्ध होने से पाषाण में भी गन्धवत्ता का होना स्पष्ट होता है । अथवा उसके भस्म (चूर्ण) में कभी भी गन्ध की उपलब्धि न होती । क्योंकि कारण में अविद्यमान गुणों की उपलब्धि काय में कभी नहीं हुआ करती । अतः 'कारणगुणा एव कायगुणानारभन्ते' इस न्याय^१ से पाषाणादिकों में भी पृथिवीत्व सिद्ध होता है ।

एवञ्च—'पाषाणो न पृथिवी, गन्धाऽभाववत्त्वात्' इस पूर्वपक्षीय अनुमान में हेतु के पक्षवृत्ति न होने से स्वरूपासिद्धिदोष है । इस दूषित अनुमान से पाषाण में पृथिवीत्वाभाव सिद्ध नहीं किया जा सकता ।

१ 'कारणगुणपूर्वक कायगुणो दृष्ट'—(वै सू ५।२।२५)

माना जाता है। वैसा जल, तेजस् (तेज) आदि में नहीं। जल और तेज में तो केवल शुक्लरूप रहता है। अर्थात् जल में अभास्वर (न चमकने वाला) शुक्ल-रूप और तेज में भास्वर (चमकने वाला) शुक्लरूप रहता है। यद्यपि पृथिवी-द्रव्य एक ही धर्मी (गुणों का आश्रय) है, तथापि उस एक में भी (घट में) पाक (अनिसंयोग अर्थात् विजातीय तेज संयोग) के द्वारा नाना (अनेक) रूपों की उत्पत्ति का होना संभव है। वैसा पाक जल आदि में नहीं होता। इस कारण उन जल आदि में अनेक प्रकार के रूपों की उत्पत्ति होना संभव नहीं है।

शका—जिस पृथिवी (पटादि) में कदाचित् नानारूप उत्पन्न नहीं हो पाये तो उनमें 'नानारूपवत्त्व' इस पृथिवीलक्षण की अव्याप्ति होगी। क्योंकि पटादिरूप पृथिवी में यदि पाक (विजातीयतेज संयोग) किया जायगा तो पट ही जलकर नष्ट हो जायगा। ऐसी स्थिति में पट में नानारूपों की उत्पत्ति कैसे होगी ? और नानारूपों की उत्पत्ति तो पाक से ही होती है। अतः 'नानारूपवत्त्व' इस पृथिवी लक्षण की घटपटादि पृथिवी में अव्याप्ति होगा।

समा०—'नानारूपवत्त्व' इस पृथिवीलक्षण को जातिघटित कर देने से अव्याप्ति नहीं होगी। अर्थात् 'नानारूपवत्त्व' का अर्थ करेंगे 'रूपद्वयवदवत्तिद्रव्य-त्वव्याप्यजातिमत्त्व' या 'रूपनाशवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्व' पृथिवी में नाना प्रकार के रूप हैं इस कथन का तात्पर्य यह है कि जिस एक पृथिवी (घटादि) में दो रूप उत्पन्न हुए हो अर्थात् कच्ची अवस्था में घट नीला (काला) होता है, वही घट पकने के अनन्तर रक्त (लाल) हो जाता है, उसी तरह दूसरा उदाहरण 'फल' को लीजिये। वह भी प्रथम हरा रहता है, बाद में सूय किरण रूप तेज-संयोग से पीला रंग उसमें हो जाता है। एवंच दो रूप (तीन रूप भी) वाली पार्थिव वस्तु में वतमान (रहनेवाली) जो द्रव्यत्व की व्याप्य जाति, वही जाति यहाँ अपेक्षित है, तादृश जातिवाला होना—अथवा जहाँ रूप का नाश होता हो ऐसी वस्तु में रहने वाली जो द्रव्यत्व व्याप्य जाति,—तादृश जाति वाला होना इस अर्थ में 'नानारूपवत्त्व' का तात्पर्य है।

दोनों प्रकार के जातिघटित लक्षणों के अनुसार व्याप्यजाति 'पृथ्वीत्व' ही होगी। वह पृथ्वीत्वजाति, उस पार्थिव घट पट आदि पृथ्वी में भी रहती है, जहाँ अनेक रूप नहीं हैं, अतः अव्याप्ति दोष नहीं होगा। इन दो जाति घटित लक्षणों में से प्रथम लक्षण अपेक्षाबुद्धिविशेषविषयकत्वरूप जो द्वित्व है, उससे युक्त है। इस कारण प्रथम लक्षण में उपस्थितिकृत गौरव प्रतीत होता है। उस गौरव को दूर

करने के लिये तथा शीघ्र उपस्थिति कराने हेतु दूसरा जातिघटित लक्षण किया गया है। (अयमेक अयमेक यह अपेक्षा बुद्धि का आकार है)। पाक से रूप-परिवर्तन के विषय में नैयायिक और वैशेषिकों की प्रक्रिया में मतभेद है। नैयायिकों को 'पिठरपाकवादी' कहते हैं। 'पिठर' = घटादिपात्ररूप अवयवी, उसमें पाक अर्थात् अवयवी में पाक। भट्टी में कच्चा घट रखा जाता है तब पाक (विलक्षण तेज सयोग) से पहिला श्याम (नील) रूप नष्ट होता है पश्चात् रूपान्तर अर्थात् लालरूप उत्पन्न होता है। इस रूपपरिवर्तन के लिये जो पाक हुआ, वह पार्थिव कपालादिजन्य घटादि अवयवी में ही हुआ। उस अवयवी में ही पूवरूप का नाश और रूपान्तरोत्पत्ति हुई। इनके मत में परमाणुरूप अवयव तथा अवयवी (घट) दोनों में एक साथ ही पाक होता है, उससे पूवरूप का नाश और रूपान्तर की उत्पत्ति होती है। एवञ्च रूपनाशवान घटादि पदार्थ हुआ, उस नष्टरूपवाले अर्थात् रूपनाशवान घटादि पदार्थ में वृत्ति है जिसकी (गृह्णवाली) ऐसी पृथ्वीत्व जाति ही होगी। क्योंकि वही द्रव्यत्व की साक्षात् व्याप्यजाति है, तादृशजातिमत्त्व ही 'नानारूपवत्त्व' पद से यद्वा विवक्षित है।

वैशेषिकों को 'पीलुपाकवादी' कहते हैं। 'पीलु' = परमाणु, उसमें पाक अर्थात् अवयवी में पाक। इनका है कि भट्टी में रखे हुए घट में कहना रूपपरिवर्तन के लिये जो पाक हुआ, वह (पाक) पृथ्वी (घट) के परमाणु में ही हुआ। अर्थात् पाक (विलक्षण अग्नि सयोग) से घटरूप अवयवी क्रमशः टूट जाता है, वह परमाणु की अवस्थातक प्राप्त होता है। तब उन परमाणुओं में श्यामरूप नष्ट हो जाता है और रक्तरूप उत्पन्न होता है। उनसे (परमाणुओं से) द्रघणुक, त्र्यणुक आदि क्रमशः होकर घटरूप अवयवी पुनः निर्माण होता है।^१ उसमें (घट में) अपने कारणभूत परमाणुओं का रक्तरूप क्रमशः आ जाता है। इस प्रकार घट का नाश पुनः उसकी उत्पत्ति इतनी शीघ्रता से होती है कि हमें पता ही नहीं चल

१ विलक्षणतेज के सयोग से परमाणुओं में क्रिया पैदा होती है। पश्चात् क्रिया से विभाग तत्पश्चात् पूवसयोग का नाश तत्पश्चात् उत्तरदेश का सयोग होता है और साथ ही द्रघणुक का नाश होता है। इस क्रम से त्र्यणुक आदि का नाश होने पर घट का नाश होता है। केवल परमाणुमात्र बचा हुआ है। जब अग्निसयोग से प्रत्येक परमाणु पक जाता है तब पुनः अदृष्टवशात्सयोग से परमाणुओं में क्रिया पैदा होती है और क्रमशः द्रघणुकादिकों की उत्पत्ति के बाद घट पूर्व की तरह बन जाता है यानी उत्पन्न होता है।

पाता । इनके मत में पाक से परमाणुरूप अवयवों से पृथ्वी का नाश तथा दूसरे रूप की उत्पत्ति होती है ।

एवच दोनों के अनुसार जिस घटरूप पृथ्वी में पृथ्वी का नाश तथा दूसरे रूप की उत्पत्ति होती है, उसमें रहनेवाली जाति पृथ्वीत्व होगी वह पृथ्वीत्व जाति, जिसमें नानारूप उत्पन्न नहीं हुए ऐसे पट आदि में भी रहती है तादृश-जातिमान वे घटादि हैं । अतः कहीं भी अव्याप्ति दोष नहीं है ।

‘षड्विधस्तु रसस्तत्रे’ति । अम्ल, मधुर, लवण, कटु, तिक्त, और कषाय यह छह प्रकार का रस (आस्वाद) पृथ्वी में है । इस कारण ‘षड्विधरसवत्त्व’ यह भी पृथ्वी का लक्षण है ।

● षड्विध इति । मधुरादिभेदेन य षड्विधो रस स पृथिव्यामेव । जले च मधुर एव रस । अत्रापि पूर्ववद्रसद्व्यवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्य-जातिमत्त्व लक्षणार्थोऽवसेय ।

गन्धस्त्विति । द्विविध इति वस्तुस्थितिमात्र, न द्विविधगन्धवत्त्व लक्षण, द्विविधत्वस्य व्यर्थत्वात् । द्वैविध्य च सौरभासौरभभेदेन बोध्यम् ॥ ३५ ॥

● मधुर, अम्ल, लवण, कटु (तीखा), कषाय (कसैला), तिक्त (कड़ुआ) भेद से जो (प्रसिद्ध) षड्विध अर्थात् मधुरत्व, अम्लत्व, लवणत्व, कटुत्व, कषायत्व, तिक्तत्व, इस प्रकार षड्विधजातीय रस है, वह अपने समवायिकारण पृथिवी में ही रहता है । यहाँ ग्रन्थकार ने ‘एव’ कार का प्रयोग किया है उससे यह स्पष्ट होता है कि पृथ्वीत्व से रहित जल में षड्विधरसवत्त्व नहीं है । जल से मुक्त जल में मधुरत्वजातीय रस ही रहता है ।

शङ्का—‘समवायेन षड्विधरसवत्त्व’ इस पृथ्वीलक्षण की जहाँ षड्विध-रसों की क्रमशः उत्पत्ति नहीं होती उन शकरादि पार्थिव वस्तुओं में अव्याप्ति होगी । और यदि ‘समवायेन रसवत्त्व’ इतना ही लक्षण रखें तो ‘जल में अतिव्याप्ति होगी ।

समा०—प्रदर्शित अव्याप्ति, अतिव्याप्ति का निवारण करने के लिये यहाँ भी ‘रसद्वयवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्व’ ऐसा जातिघटित लक्षण कर देना चाहिये । अर्थात् पार्थिव आस्रकल आदि में जो दो प्रकार के रस उत्पन्न होते हैं, अथवा पाक के कारण रस का नाश होता है, उनमें रहनेवाली जो पृथ्वीत्वजाति, वह पृथ्वीत्वजाति, द्रव्यत्वव्याप्यजाति होने से पार्थिव शकरा आदि में भी रहेगी,

अत अव्याप्ति नहीं होगी । और केवल समवायेनरसवत्त्व कहने के बजाय 'षड्विधरसवत्त्व' कह दें तो जल में होनेवाली अतिव्याप्ति का निवारण हो जायगा, क्योंकि जल में तो केवल मधुर रस ही रहता है, षड्विधरस नहीं ।

शका—भि न भिन जलो में भिन्न भिन्न मधुर रस होते हैं । अत मधुर-रसद्वयवाले जल भी है, इस कारण जल में अतिव्याप्ति यथावस्थित रही ।

समा.—'रसद्वयवत्' का अर्थ रसत्वव्याप्य-मिथोविरुद्ध मधुरत्व अमलत्वादिजातीयवत्' करना होगा । तब अतिव्याप्ति नहीं होगी । 'गन्धस्तु द्विविधो मत' इति । पृथ्वी में गन्ध दो प्रकार का है, सुरभि (सुगन्ध) और असुरभि (दुगन्ध) । 'गन्धस्तु द्विविधो मत' यहाँ पर 'द्विविध' पद केवल वस्तुस्थिति का बोधक है । अर्थात् गन्धरूप वस्तु की सुरभि असुरभि भेद से द्विविधतया पृथ्वी में स्थिति है, यह सूचित करने के लिये 'द्विविध' पद दिया गया है । एवञ्च गन्धत्वव्याप्यसुरभित्व असुरभित्वजाति से गन्ध की द्विविधता समझनी चाहिये । सुरभि या असुरभि गन्ध पृथ्वी में ही सम्भव है । पृथ्वी से भिन्न अन्य किसी वस्तु में सम्भव नहीं । अत 'समवायेन गन्धवत्त्व' इतना ही लक्षण करना पर्याप्त है । 'गन्धत्वव्याप्य सुरभित्वमसुरभित्व-जातीयवत्त्व' इस प्रकार जातिघटित लक्षण करने की आवश्यकता नहीं है । और दो प्रकार का गन्ध ही पृथ्वी का लक्षण है, यह भी नहीं समझना चाहिये । दो प्रकार का गन्ध तो केवल वस्तु के स्वरूप को बता रहा है । अत 'समवायेन गन्धवत्त्व' यही पृथ्वी का लक्षण है । इस प्रकार लघुपरिष्कार से ही निर्वाह हो जाता है । इस कारण 'दो प्रकार का गन्धवत्त्व, इस गुरुभूत परिष्कार करने का कुछ भी प्रयोजन नहीं है, लक्षण में उसका निवेश करना व्यर्थ है ॥ ३५ ॥

❖ स्पर्शस्तस्यास्तु विज्ञेयो अनुष्णाशीतपाकजः ।

● तस्या पृथिव्या । अनुष्णाशीतस्पर्शवत्त्व वायोरपि वर्तते इत्युक्तं पाकज इति । इत्थं च पृथिव्या स्पर्शोऽनुष्णाशीत इति ज्ञापनार्थं तदुक्तम् । वस्तुतस्तु पाकजस्पर्शवत्त्वमात्रं लक्षणम्, अधिकस्य वैयर्थ्यात् । यद्यपि पाकजस्पर्शं पटादौ नास्ति तथापि पाकजस्पर्शवद्बृत्तिद्रव्यत्व-व्याप्यजातिमत्त्वमर्थो बोध्यः ।

इति पृथिवीनिरूपणे पृथिवीलक्षणम् ।

तस्या = उस (पृथ्वी) का स्पर्श तो 'अनुष्णाशीतपाकज' = जो न गरम

और न ठण्डा तथा अग्निसंयोग से उत्पन्न होनेवाला है। 'अनुष्ण अशीतश्चासौ पाकजश्चे'ति कमधारय । एवञ्च 'षड्विधरसवत्त्व' और 'पाकजस्पर्शवत्त्व' पृथ्वी का लक्षण होता है। 'अनुष्ण' 'अशीत' में 'नञ्' का अर्थ अल्पत्व है, क्योंकि 'नञ्' के छह अर्थ होते हैं, केवल 'अभाव' अर्थ ही नहीं है।

नथाहि—'तत्सादृश्यमभावश्च तदन्यत्वं तदल्पता ।

अप्राशस्त्य विरोधश्च नञर्थो षट् प्रकीर्तिता ।

● पृथ्वी का स्पर्श, 'पाकज अनुष्णाशीत' समझना चाहिये। अनुष्णाशीत = जो स्पर्श उष्ण न हो और शीतल भी न हो किन्तु उससे विलक्षण हो, तथा पाकजन्य = पाक के संयोग से उत्पन्न हो। ऐसा स्पर्श पृथ्वी में (घट आदि में) रहता है। अतः 'पाकज अनुष्णाशीतस्पर्शवत्त्व' यह भी पृथ्वी का लक्षण है।

शका—पृथ्वी का लक्षण, 'अनुष्णाशीतस्पर्शवत्त्व' इतना ही क्यों न किया जाय ? उसमें 'पाकज' विशेषण देने की क्या आवश्यकता है ?

समा०—'अनुष्णाशीतस्पर्शवत्त्व' तो वायु में भी होता है, अतः उसमें अतिव्याप्ति हो जायगी। उस अतिव्याप्ति के निवारणार्थ 'पाकज' विशेषण दिया गया है। वायु का स्पर्श पाकज=पाकजन्य नहीं है। पृथ्वी के ही रूप, रस, गन्ध, और स्पर्श ये चार 'पाकज' हुआ करते हैं। अतः 'पाकजस्पर्शवत्त्वम्'—पाकजन्य-स्पर्श का होना—इतना ही पृथ्वी का लक्षण है। 'अनुष्णाशीत' इस विशेषण को देने की कोई आवश्यकता नहीं है। ग्रन्थकार ने 'अनुष्णाशीत' विशेषण देकर इतना ही बताना चाहा है कि पृथ्वी का स्पर्श, अन्य स्पर्शों की अपेक्षा विलक्षण है। 'अनुष्णाशीत' यह पद पृथ्वी के लक्षण के अभिप्राय से नहीं कहा है, किन्तु पृथ्वी का स्पर्श अनुष्णाशीत होता है, यह शिष्यों को समझन के लिये कहा है। इसके अतिरिक्त और कोई उसका प्रयोजन नहीं है, इसलिये 'पाकजन्यस्पर्शवत्त्व' ही पृथ्वी का लक्षण है।

शका—पाकजस्पर्शवत्त्वम्' इस पृथ्वीलक्षण की तृण पटादि जो पृथ्वी के भाग हैं उनमें पाकजन्यस्पर्शवत्त्व नहीं है, क्योंकि पट में पाक नहीं होता, यह पहले बता चुके हैं। अतः उनमें उक्त लक्षण की अव्याप्ति होगी।

समा०—'पाकजस्पर्शवत्त्व' का जातिघटित अर्थ कर देना चाहिये। अर्थात् 'पाकजस्पर्शवद्वृत्तिद्रव्यत्व व्याप्यजातिमत्त्वम्' ऐसा अर्थ करने से अव्याप्ति नहीं

होगी । पाकजस्पशवाला हुआ 'घट', उसमें रहनेवाली (वृत्ति) जो द्रव्यत्वव्याप्य-जाति 'पृथ्वीत्वजाति'—तादशपृथिवीत्वजातिमान यावत् पृथिवी हुई, तो उसके अन्तर्गत पटादिरूपा पृथिवी भी होगी । इस कारण अव्याप्ति की आशंका नहीं करनी चाहिये । यहाँ ध्यान देने की बात यह है कि 'शीत स्पश' जल में, उष्ण स्पश' अग्नि में, और वायु तथा पृथिवी में अनुष्णाशीत स्पश रहता है । दोनों में अन्तर इतना ही है कि 'वायु' का अनुष्णाशीत स्पश 'अपाकज' है और 'पृथ्वी' का अनुष्णाशीतस्पश 'पाकज' है । 'घट' को आवे (भाड़) में पकाते हैं, इस कारण उसके स्पश में पाक (अग्निसंयोग) भी कारण कहा जाता है । अतएव पृथ्वी के स्पश को (पाकज) कहते हैं । वैसा (पाकज) पट आदि का स्पश नहीं है ।

इति पृथिवीनिरूपणे पृथिवीलक्षणम् ।

ॐ नित्यानित्या च सा द्वेधा नित्या स्यादणुलक्षणा ॥३६॥

(पृथ्वी) नित्य और अनित्य दो प्रकार की है । 'अणुलक्षणा' परमाणु^१ के स्वरूप में वह नित्य है, और सावयव (अवयवों से युक्त) कायरूप पृथ्वी अनित्य है । अर्थात् द्वयणुकादि के रूप में वह अनित्य है । नित्य उसे कहते हैं— जो 'भावत्वेसति ध्वसाऽप्रतियोगित्वं नित्यत्वम्'—भावरूप होता हुआ ध्वस का प्रतियोगी न हो ।

● नित्येति सा पृथिवी द्विविधा, नित्या अनित्या चेत्यर्थं अणु-लक्षणा परमाणुरूपा पृथिवी नित्या ॥३६॥

● वह पृथिवी नित्य और अनित्य भेद से दो प्रकार की है । परमाणुरूपा पृथ्वी नित्य है, क्योंकि अणु या परमाणु को निरवयव माना गया है । इस कारण 'अणु' रूप पृथिवी का (अवयवनाश या अवयवों के संयोग का) नाश सम्भव न हो सकने से उसे नित्य कहा गया है और अणु से द्व्यणुक, त्र्यणुक आदि से स्थूलकाय जो होते हैं । वे सावयव होते हैं । इस कारण सावयव—पृथिवी को अनित्य कहा गया है ।

१ जालान्नरगते भानौ यत्सूक्ष्म दृश्यते रज । तस्य षष्ठतमो भाग परमाणु प्रकीर्तित । अणु और परमाणु का एक ही अर्थ है अणु निरवयव स्वेत्यत्र ३६ ।

अर्थात् जिसकी उत्पत्ति तथा नाश नहीं होता और जो निरवयव होती है उस पथिवी को नित्य^१ कहते हैं ॥३६॥

अब जिसकी उत्पत्ति और नाश होता है तथा जो सावयव है उस पृथ्वी को 'अनित्य'^२ कहते हैं, यह अग्रिम कारिका से बतावेंगे ।

१ नित्य वस्तु का लक्षण—'प्रागभावाप्रतियोगित्वे सति ध्वसाऽप्रतियोगित्वं नित्यत्वम् ।' जो पदार्थ प्रागभाव का अप्रतियोगी होकर ध्वस का अप्रतियोगी होता हो उसे 'नित्य' कहते हैं । परमाणु (अणु) आदि नित्य पदार्थों की उत्पत्ति नहीं होती । इस कारण उन नित्य पदार्थों में प्रागभाव का प्रतियोगित्व (प्रति-योगोपना) नहीं होता । और नित्य पदार्थों का विनाश भी नहीं होता । इस कारण नित्या में ध्वस (प्रध्वसाभाव) का प्रतियोगित्व भी नहीं रहता यही नित्य वस्तु का लक्षण है । इस लक्षण में यदि 'ध्वसाप्रतियोगित्व' यह पद न दें तो 'प्रागभाव' में अतिव्याप्ति होगी । क्योंकि नैयायिकों ने प्रागभाव को उत्पत्ति रहित (अनादि) तथा अनित्य माना है । इस कारण वह प्रागभाव अपने प्रागभाव का प्रतियोगी नहीं हुआ । अतः अनित्य प्रागभाव में 'नित्य' के लक्षण की अतिव्याप्ति के कारण 'ध्वसाऽप्रतियोगित्व' पद दिया गया है । इस प्रागभाव में ध्वस का 'अप्रतियोगित्व' नहीं है, क्योंकि 'घट' बनकर अपने प्रागभाव को नष्ट कर देता है अर्थात् प्रागभाव का अभाव होता है । अतः वह (प्रागभाव) अपने अभाव का प्रतियोगी हो गया, अप्रतियोगी नहीं । अतः प्रागभाव में अतिव्याप्ति नहीं है । अब यदि 'प्रागभावाऽप्रतियोगित्वे सति' यह पद न दें तो 'ध्वस' में अतिव्याप्ति होगी, क्योंकि ध्वस का ध्वस नहीं मानते । और उस ध्वस को अनन्त तथा सादि मानते हैं । तब ध्वस का अप्रतियोगित्व 'ध्वस' में ही है । इस कारण सादि (अनित्य) ध्वस में अतिव्याप्ति होगी । उसके कारण 'प्रागभावाऽप्रतियोगित्वे सति' यह विशेषण दिया गया है । घटादि कार्यों के तुल्य वह ध्वस भी उत्पत्तिमान होने से वह प्रागभाव का प्रतियोगी ही होता है, अप्रतियोगी नहीं । अतः ध्वस में अतिव्याप्ति नहीं होगी ।

२ अनित्य वस्तु का लक्षण—'प्रागभावप्रतियोगित्वं ध्वसप्रतियोगित्वाऽन्यतरवत्त्वं अनित्यत्वम् । जो पदार्थ प्रागभाव का प्रतियोगी हो या ध्वस का प्रतियोगी हो अथवा प्रागभाव और ध्वस दोनों का प्रतियोगी हो, उसे अनित्य कहते हैं । यदि केवल 'प्रागभावप्रतियोगित्व' इतना ही लक्षण करें प्रागभाव में प्रागभाव का प्रतियोगित्व ही नहीं होता, या 'ध्वसप्रतियोगित्व' इतना ही लक्षण करें तो 'ध्वस' में ध्वस का भी प्रतियोगित्व नहीं होता । इस कारण यह स्पष्ट

अनित्या तु तदन्या स्यात्सैवावयवयोगिनी ।

सा च त्रिधा भवेद्देहमिन्द्रियं विषयस्तथा ॥ ३७ ॥

परमाणुरूप पृथ्वी से भिन्न द्व्यणुकादिरूप समस्त पृथ्वी कायरूप है । और वही अनित्य अर्थात् सावयवा है । वह कायरूप पृथ्वी, शरीर, इन्द्रिय, विषय के भेद से तीन प्रकार की है ।

● अनित्येति । तदन्या परमाणुभिन्ना पृथिवी द्व्यणुकादिरूपा सर्वाऽनित्येत्यर्थः । सैव — अनित्या पृथिव्येव अवयववतीत्यर्थः ।

ननु अवयविनि किं मान, परमाणुपुञ्जैरेवोपपत्तेः । न च परमाणुनामतीन्द्रियत्वाद्धटादेः प्रत्यक्षं न स्यादिति वाच्यम्, एकस्य परमाणोरप्रत्यक्षत्वेऽपि तत्समूहस्य प्रत्यक्षत्वात् । यथैकस्य केशस्य दूरेऽपि प्रत्यक्षत्वेऽपि तत्समूहस्य प्रत्यक्षत्वम् । न चैको घटः स्थूल इति बुद्धेरनुपपत्तिरिति वाच्यम्, एको महान् धान्यराशिरिति बहुपपत्तेः ।

● 'नित्याऽनित्या च साद्वेधा' इस पूर्वकारिका के द्वारा नित्य और अनित्य भेद से पृथिवी दो प्रकार की बता चुके हैं । परमाणुरूप पृथिवी नित्य है और 'तदन्या' अर्थात् उससे भिन्न द्व्यणुकादिरूपा पृथिवी अनित्य होती है, और अनित्य पृथिवी ही अवयववती (सावयवा) होती है ।

बौद्धों की शका—अवयव से पृथक् अवयवी के होने में क्या प्रमाण ? शका करनेवाले का अभिप्राय यह है—नैयायिक 'अवयव और अवयवी' ऐसे दो भिन्न पदार्थ मानते हैं । परन्तु देखा जाय तो कहना पड़ता है कि केवल अवयवों का समूह (समुदाय, इकट्ठा होना) ही तो 'अवयवी' है । अतः परमाणुओं का समुदाय (परमाणुपुञ्ज) ही 'घट' है । तब 'अवयवी' को एक तथा अवयवों से पृथक् पदार्थ मानने की क्या आवश्यकता ? अतः अवयवसमुदाय ही अवयवी है,

हो जाता है कि 'प्रागभाव' में तो केवल ध्वस का प्रतियोगित्वरूप 'अनित्यत्व' है, और 'ध्वस' (प्रध्वसाभाव) में केवल प्रागभाव का प्रतियोगित्वरूप 'अनित्यत्व' है । और घट पटादि पदार्थों में प्रागभाव तथा प्रध्वसाभाव दोनों का प्रतियोगित्वरूप अनित्यत्व है, यही अनित्य का लक्षण है । एवंच नित्य पृथिवी का लक्षण यह होगा—'ध्वसाऽप्रतियोगित्वे सति प्रागभावाऽप्रतियोगित्वे च सति गन्धवत्त्व—नित्य पृथिव्या लक्षणम् । तथा अनित्य पृथिवी का लक्षण यह होगा—'ध्वसप्रागभावाऽन्यतरप्रतियोगित्वे सति गन्धवत्त्वम्—अनित्यपृथिव्या लक्षणम् ।

अवयव से पृथक् अवयवी नहीं है^१। क्योंकि परमाणुसमूह को मानने से ही काम चल जाता है। बौद्ध का कहना है कि यहाँ पर यह शका भी नहीं की जा सकती कि परमाणु तो अतीन्द्रिय (प्रत्यक्ष के अयोग्य) है, इस कारण परमाणु-समूहरूप घट का प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा। उक्त शका का समाधान (बौद्ध के मन में) इस प्रकार होगा कि दूर से प्रत्येक (एक एक) केश का प्रत्यक्ष नहीं होता, किन्तु उन केशों के समूह का तो प्रत्यक्ष होता ही है। वैसे ही एक परमाणु का प्रत्यक्ष न भी हो तो भी परमाणुसमूहरूप घट के प्रत्यक्ष होने में कोई बाधा (अडचन) नहीं है।

१ यह 'अवयवविवाद' नैयायिकों का है। इनका कहना है कि अवयव और अवयवी परस्पर भिन्न पदार्थ हैं। किन्तु बौद्धों का कहना है कि 'अवयवी अपने अवयवों से अतिरिक्त कोई नवीन पदार्थ (वस्तु) नहीं है। वह तो अवयवों का समूहरूप (समुदाय) मात्र है। नैयायिक कहता है कि 'पट' तन्तुओं का समुदाय-मात्र नहीं है। वह (पट) तो तन्तुओं में (से) उत्पन्न होता है, अतः वह (पट) तन्तुओं से पृथक् एक नवीन पदार्थ है। यह अवयवविवाद का सिद्धान्त ही नैयायिक-विशेषिकों के कायकारणवाद का आधार है। किन्तु सारय वेदान्त बौद्ध आदि सभी उक्त सिद्धान्त के विरोधी हैं। सांख्य कहता है कि 'पट' तन्तुओं का परिणाम है। अर्थात् दूध, दही की तरह तन्तु ही 'पट' के रूप में परिणत हो जाते हैं। तन्तुओं से पृथक् 'पट' नामकी कोई नवीन वस्तु नहीं है। यही सांख्य का 'सत्कार्यवाद' है।

उसके विपरीत न्याय-वैशेषिक का कहना है कि तन्तु, 'पट' के रूप में परिणत नहीं होते। वे तो अपने स्वरूप (तन्तुरूप) में ही यथास्थित रहते हैं। और उन तन्तुओं में 'पट' नामकी एक नवीन वस्तु उत्पन्न होती है। यही इनका आरम्भवाद या 'असत्कार्यवाद' है। यह दशन तन्तुओं से 'पट' का पृथक् अस्तित्व मानता है। अर्थात् अवयवों से अवयवी पृथक् है। वह (अवयवी) अवयवों का समूह (समुदाय) मात्र नहीं है। यह (न्याय-वैशेषिक) दशन, यथाथ (वास्तव) वस्तुवादी है। इस दशन का नामान्तर 'पदार्थ विज्ञान-शास्त्र' है। जगत के दृश्यमान पदार्थों के अस्तित्व का, उनके स्वरूप का यथाथ परिचय करा देना ही इस दर्शन का उद्देश्य है। एवम् 'सांख्य' सत्कार्यवादी (परिणामवादी) और 'न्याय-वैशेषिक' आरम्भवादी (असत्कार्यवादी) कहलाते हैं।

बौद्ध 'स्वलक्षणवादी' है। वह नैयायिकों के अवयवविवाद का खण्डन करता

शका—परमाणुसमूह (समुदाय अर्थात् पुष्कल परमाणु) ही 'घट' है, ऐसा यदि मानेंगे तो 'एको घट स्थूल — घट एक ह तथा स्थूल (बड़ा) है ऐसी प्रतीति न हो सकेगी । क्योंकि परमाणु मे स्थूलता नहीं है । यदि परमाणु मे स्थूलता मानी जाय तो उसका (परमाणु का) प्रत्यक्ष होना चाहिये, कि तु होता नहीं । इस कारण परमाणुसमूहरूप घट मे भी स्थूलता का ज्ञान सम्भव नहीं हो पायगा ।

है । बौद्धों का 'स्वलक्षण' नामक तत्त्व अनन्त है, यथाथ है किन्तु क्षणिक है । यह सम्पूर्ण दृश्यमान जगत और उसके पदार्थों की प्रतीति 'स्वलक्षण' नामक तत्त्वों के आधार पर ही हुआ करती है । तथापि उन स्वलक्षणों को मिलाकर कोई काय (घट पटादि द्रव्य) उत्पन्न नहीं किया जाता । न्याय वैशेषिक के 'परमाणु' तत्त्व के समान ही बौद्धों ने भी अपने अभिमत 'स्वलक्षणों' को मूलतत्त्व के रूप मे माना ह । वस्तुतः 'स्वलक्षणों' का स्वरूप 'परमाणुओं' से भिन्न है । तथापि मूलतत्त्व की समानता को मन मे रखकर बौद्ध का कहना है कि 'परमाणुपुञ्ज' से ही घट पटादि स्थूल द्रव्यों की प्रतीति सम्भव हो जाती है तो 'अवयवों' नामक एक अतिरिक्त पदार्थ मानन की क्या आवश्यकता ह ? अपने कथन मे बौद्ध यह युक्ति देता है कि दूर स्थित एक केश की तरह एक परमाणु यद्यपि 'अप्रत्यक्ष' है तथापि दूर स्थित केश समूह की तरह परमाणुपुञ्ज (समूह) का प्रत्यक्ष हो सकता है । और धान्य (धान) के राशि (ढेर) मे 'एक और बड़ा ढेर' यह प्रतीति जैसे हुआ करती है, वैसे ही परमाणुपुञ्जरूप 'घट' में भी 'एक और महान्' वस्तु होने की प्रतीति हो सकती है । अतः 'अवयवों' से पृथक् 'अवयवी' नामक वस्तु को अलग से मानने की कोई आवश्यकता नहीं ह । इस पर न्याय वैशेषिक का कहना है कि यद्यपि केश अपनी सूक्ष्मता के कारण दूर से दृष्टिगोचर (प्रत्यक्ष) नहीं हो पाता तथापि वह (केश) वस्तुतः प्रत्यक्ष के अयोग्य तो नहीं है, क्योंकि 'वही केश' समीप से दृष्टिगोचर (प्रत्यक्ष) होता है । अतः प्रत्यक्षयोग्य 'केश' अपनी सूक्ष्मता के कारण अकेला दूर मे दृष्टिगोचर न भी होता हो, किन्तु उमका समूह दूर से भी दिखाई पड जाता है । यह स्थिति परमाणु मे नहीं ह । 'परमाणु' तो सर्वथैव प्रत्यक्ष के आयोग्य है । उसका कितना ही महान् समूह क्यों न हो, वह भी प्रत्यक्ष के अयोग्य ही होगा, क्योंकि वस्तु के स्वभाव मे कभी परिवर्तन नहीं होता । अतः 'अवयवी' को 'अवयवों' से पृथक् रूप में स्वीकार करना ही पडेगा ।

उक्त आशका का समाधान बौद्ध इस प्रकार करता है—प्रत्येक छोटे छोटे धान्यकणो में महत्त्व (स्थूलता) बुद्धि न होने पर भी तथा धान्यकणो की पुष्कलता के होने पर भी उन अनेक छोटे छोटे धान्य कणो से बनी राशि में 'एक बड़ी धान्यराशि है' ऐसी प्रतीति होती है, उसी प्रकार प्रत्येक परमाणु में स्थूलता की बुद्धि (ज्ञान) न होने पर भी परमाणुसमुदाय रूप घट में 'एक घट स्थूल (महान) है' ऐसी प्रतीति हो सकती है। अर्थात् उक्त प्रतीति के होने में कोई बाधा नहीं है। इसलिये परमाणुओं का (अवयवों का) जो समुदाय है, वही घट—(अवयवी) है। एवम् अवयव से अवयवी भिन्न नहीं है।

● मैव, परमाणोरतीन्द्रियत्वेन तत्समूहस्यापि प्रत्यक्षायोग्यत्वात्। दूरस्थकेशस्तु नातीन्द्रिय, सन्निधाने तस्यैव प्रत्यक्षत्वात्। न च तदानीमदृश्यपरमाणुपुञ्जाद् दृश्यपरमाणुपुञ्जस्योत्पन्नत्वात् प्रत्यक्षत्वे विरोध इति वाच्यम्, अदृश्यस्य दृश्यानुपादानत्वात्। अन्यथा चक्षु-रूपमादिसन्ततेरपि कदाचित् दृश्यत्वप्रसङ्गात्। न चातितप्ततैलादौ कथमदृश्यदहनसन्ततेर्दृश्यदहनोत्पत्तिरिति वाच्यम्, तत्र तदन्तपातिभिर्दृश्यैरेव दहनावयवैः स्थूलदहनोत्पत्तेरुपगमात्। न चादृश्येन द्व्यणुकेन कथं दृश्यत्रसरेणोत्पत्तिरिति वाच्य, यतो न दृश्यत्वमदृश्यत्व वा कस्यचित्स्वभावादाचक्ष्महे, किन्तु महत्त्वोद्भूतरूपादिकारणसमुदायवशाद् दृश्यत्व तदभावे चादृश्यत्वम्। तथा च त्रसरेणोर्महत्त्वात्प्रत्यक्षत्वं न तु द्व्यणुकादेस्तदभावात्। न हि त्वन्मतेऽपि सम्भवतीदं, परमाणौ महत्त्वाभावात्।

● बौद्धों की आशका का उत्तर नैयायिक देता है—'मैवमि'ति। बौद्ध ने जो कहा (अवयव से भिन्न अवयवी नहीं है) वह उचित नहीं है। जब कि परमाणु अतीन्द्रिय (प्रत्यक्ष के आयोग्य) है, तब उनका (अतीन्द्रिय परमाणुओं का) समूह (पुञ्ज) रूप जो घट, उसका भी प्रत्यक्ष कैसे सम्भव होगा? अर्थात् परमाणु, प्रत्यक्ष के आयोग्य होने से उसका समूह भी प्रत्यक्ष के आयोग्य होगा। इसलिये अवयव^१ से अतिरिक्त

१ 'द्रव्यसमवायिकारणमवयव'—यह 'अवयव' का लक्षण है। द्रव्य का जो समवायिकारण हो, उसे 'अवयव' कहते हैं। जैसे 'पट' (द्रव्य) का 'तन्तु', 'घट' (द्रव्य) का 'कपाल' समवायिकारण है। शरीर (द्रव्य) के

अवयवी^१ को स्वीकार करना होगा। दूरदेश स्थित केश का दृष्टान्त बौद्ध ने जे दिया था, वह यहाँ ठीक नहीं बैठता, क्योंकि दूरदेशस्थ केश को अतीन्द्रिय (प्रत्यक्ष के आयोग्य) नहीं कह सकते क्योंकि समीप लाने पर उमका प्रत्यक्ष होता है। अर्थात् दूर स्थित केश की अप्रत्यक्षता स्वाभाविक नहीं है, वह तो दूरतादोष के कारण है। उस दूरतादोष की निवृत्ति होने पर वही केश, प्रत्यक्ष का विषय हो जाता है। एवञ्च केश में अतीन्द्रियता के न होने से अर्थात् प्रत्यक्ष योग्यता होने से केश समूह की प्रत्यक्षता (केशसमूह का प्रत्यक्ष होना) भी स्वाभाविक है। किन्तु परमाणु की अप्रत्यक्षता तो स्वाभाविक है अतः उसका पञ्ज (समूह) भी अप्रत्यक्ष मानना होगा।

बौद्ध कहता है कि हमारा अभिप्राय^२ यह नहीं है कि जो अतीन्द्रिय वस्तु

समवायिकारण हस्त पादादि है। अतः वे 'अवयव' कहलाते हैं। उक्त लक्षण में यदि 'द्रव्य' पद न दें तो 'आकाशादि' द्रव्य भी 'शब्दादि' गुणों के समवायिकारण हैं, परन्तु उनमें अवयवरूपता नहीं है। इस अतिव्याप्ति के वारणाथ 'द्रव्य' पद दिया गया है। तब 'आकाशादिकों' में किसी द्रव्य को समवायिकारणता नहीं है, अतः अतिव्याप्ति दोष नहीं हो पाता। यदि 'समवायि' पद न दें तो 'तन्तु' आदि अवयवों का संयोग भी 'पटादि' द्रव्यों का असमवायिकारण है। और 'काल' आदि उन्हीं के निमित्तकारण है। इन दोनों कारणों (असमवायिकारण और निमित्तकारणों) में अतिव्याप्ति हो जायगी। उस अतिव्याप्ति के वारणाथ लक्षण में 'समवायि' पद दिया गया है।

१ 'जन्यद्रव्यमवयवी'—यह 'अवयवी' का लक्षण है। जो अन्य द्रव्य हो उसे 'अवयवी' कहते हैं। पृथिवी, जल, तेज और वायु और उनके द्व्यणुक से लेकर जितने भी उत्पत्तिवाले पृथिवी, जलीय, तैजस, वायवीय द्रव्य हैं वे सब जन्यद्रव्य होने से 'अवयवी' कहलाते हैं। इस लक्षण में यदि 'जन्य' पद न दें तो 'परमाणु' आदि नित्य द्रव्यों में अतिव्याप्ति होगी। उसके निवारणाथ 'जन्य' पद दिया गया है। अब यदि 'द्रव्य' पद न दें तो गुण-कर्मादिकों में अतिव्याप्ति होगी। उसके निवारणाथ 'द्रव्य' पद दिया गया है।

२ शंका—न च तदानीमिति । 'अयं घट' इत्याकारक प्रत्यक्ष होने के पूर्व-क्षण में ही प्रत्यक्ष के विषय (योग्य) न होनेवाले समुदित परमाणुओं (अदृश्य=इन्द्रियागोचर परमाणुपुञ्ज) के द्वारा प्रत्यक्षयोग्य परमाणुसमुदाय (दृश्य=इन्द्रिय गोचर परमाणुपुञ्ज) उत्पन्न किया जाता है अतः परमाणुपुञ्जरूपी घट का प्रत्यक्ष हो

है, उसके समूह का प्रत्यक्ष होता है ।' किन्तु क्षणभङ्गुर (प्रतिक्षण मे भिन्नविभिन्न) परमाणुआ मे से जिस परमाणुसन्तान का पिण्ड, कपाल, घट आदि शब्दों से व्यवहार किया जाता है, वह अतीन्द्रिय नहीं है, इसलिये उसका चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है । और जो उनके पूर्ववर्ती ह, वे अतीन्द्रिय हैं ही । इस कारण उनका चाक्षुषप्रत्यक्ष

सकता है, क्योंकि 'यत सत तत क्षणिकम्' इस नियम के अनुसार क्षणभङ्गवादियों (बौद्धा) क मत मे परमाणुआ की उत्पत्ति मानी गई ह ।

समा०—इस पर नैयायिक कहते हैं कि यह जो बौद्ध कहता है कि 'घट' शब्द से व्यपदेश (व्यवहार) करने के योग्य जो 'परमाणु' है, वे दृश्य होते हैं और चक्षुरादि से व्यपदेशाह परमाणु तो प्रतिक्षण उत्पन्न होते रहने पर भी नहीं दिखलाई दत्त । अत उक्त व्यवस्था की उपपत्ति के लिये बौद्धों को कहना होगा कि दृश्यत्व मे दृश्योपादेयत्व प्रयोजक होता है, और अदृश्यत्व मे अदृश्योपादेयत्व प्रयोजक होता ह । एवञ्च अदृश्य पूर्वपरमाणुओं के द्वारा घटात्मक दृश्य परमाणुओं का उपादान कैसे कर सकोगे । इसी आशय को मन मे रखकर ग्रन्थकार ने समाधान किया है—'अदृश्यस्येति' बौद्धमतानुसार पूर्व परमाणुपुञ्ज' अदृश्य (अप्रत्यक्ष) होने से वह प्रत्यक्ष (दृश्य) परमाणुपुञ्ज का कारण (उपादान) नहीं हो सकता । और दृश्यपरमाणुपञ्ज मे दृश्योपादेयता (दृश्योपादेयत्व) न होने से दृश्यपरमाणुपञ्ज की उत्पत्ति होना ही सम्भव नहीं है । एवञ्च अदृश्य वस्तु से दृश्य वस्तु की उत्पत्ति कभी भी नहीं हो सकती । अर्थात् अदृश्य वस्तु, दृश्य वस्तु का उपादान (कारण) नहीं हुआ करती । अत बौद्ध यह नहीं कह सकता कि 'कार्योत्पत्तिकाल मे अदृश्य परमाणुपुञ्ज से दृश्य परमाणुपुञ्जरूप घटकी उत्पत्ति होती है, इसलिये उसके प्रत्यक्ष होने मे कोई बाधा नहीं है ।' क्योंकि अदृश्य पदार्थ, दृश्य पदार्थ का उपादान (कारण) नहीं होता । अन्यथेति । अन्यथा अर्थात् अदृश्य को दृश्य का उपादान (कारण) माना जाय तो कदाचित् चक्षुरिन्द्रिय तथा ऊष्मा (भाप) आदि अदृश्य तेज पदार्थों का भी प्रत्यक्ष होने लगेगा । अर्थात् अदृश्य चक्षु से कदाचित् दृश्य चक्षु की तथा अदृश्य ऊष्मा से दृश्य ऊष्मा की उत्पत्ति होने लगेगी । और त्वर्गिन्द्रिय से उसका प्रत्यक्ष होने लगेगा । किन्तु शास्त्रकारों ने चक्षुरिन्द्रिय तथा ऊष्मा (भाप) को तेज पदार्थ और अवश्य (प्रत्यक्ष) का अविषय माना ह ।

श का—बौद्ध कहता है कि किसी पात्र में रखे हुए अतितप्त तेल मे विद्यमान अदृश्य अग्नि से कभी कभी ज्वालारूपी अदृश्य अग्निकी उत्पत्ति (अर्थात्

नहीं होता । एवञ्च अतीन्द्रिय परमाणुओं के पुञ्जरूप घट के प्रत्यक्ष होने में कोई बाधा नहीं है । घट के प्रत्यक्ष की सिद्धि के लिये अवयवातिरिक्त अवयवी के मानने की आवश्यकता नहीं ।

अत्यधिक तपे हुए तेल में जल का छीटा देने से तप्त तैलस्थ अदृश्य अग्नि प्रज्वलित ही जाती है) जैसे दृष्टिगोचर होती है, वैसे ही प्रकृत में भी अदृश्य परमाणु पुञ्ज से एक दृश्य परमाणु पुञ्जात्मक घट भी उत्पन्न हो सकता है ।

“जालान्तरगते भानौ सूक्ष्म यद दृश्यते रज । प्रथम तत्प्रमाणानां त्रसरेणु प्रचक्षते ।”
—याज्ञ १।३।१, — मनु० ८।१३२

समा०—नैयायिक का कहना है कि अत्यधिक तप्त हुए तेल के भीतर रहने वाले अग्नि के जो सूक्ष्म अवयव हैं उनमें प्रत्यक्ष होने की योग्यता है अर्थात् वे दृश्य हैं, जल का छीटा पड़ने पर उनसे ही स्थूल अग्नि (दृश्य ज्वाला) की उत्पत्ति होती है । अतः दृश्य से ही दृश्य की उत्पत्ति होती है अदृश्य से दृश्य की नहीं ।

शका—बौद्ध ‘नैयायिक’ से पूछता है कि आपके मत में द्व्यणुक अदृश्य है उससे दृश्यत्रसरेणु (त्र्यणुक) की उत्पत्ति होती है । यदि अदृश्य से दृश्य की उत्पत्ति न मानी जाय तो अदृश्य द्व्यणुक से दृश्य त्रसरेणु की उत्पत्ति कैसे कह सकोगे ?

समा०—नैयायिक कहता है—अमुक वस्तु दृश्य है और अमुक वस्तु अदृश्य है । यह कहने के लिये कुछ हेतु (कारण) प्रदर्शित करना होता है । बिना कारण के अर्थात् अवस्मात् ही कोई वस्तु दृश्य या अदृश्य नहीं हुआ करती, क्योंकि दृश्यत्व या अदृश्यत्व किसी वस्तु के स्वाभाविक धर्म नहीं हैं । प्रत्यक्ष की सामग्री (कारण) महत्त्व तथा उदभूतरूप है । वह सामग्री जिस वस्तु में रहेगी वही वस्तु दृश्य कहलाती है । और वह सामग्री जिस वस्तु में नहीं रहेगी वह वस्तु अदृश्य कहलाती है । त्रसरेणु आदि में महत्त्व आदि प्रत्यक्ष की सामग्री है । अतः उसका (त्रसरेणुका) प्रत्यक्ष होता है । और द्व्यणुक में महत्त्व (प्रत्यक्ष की सामग्री न होने से उसका प्रत्यक्ष नहीं होता । इस कारण त्रसरेणु को दृश्य और द्व्यणुक को अदृश्य कहा जाता है ।

शका—यद्यपि प्रत्येक परमाणु अदृश्य है तथापि परमाणुपुजात्मक घट को दृश्य मान लिया जाय तो क्या आपत्ति है ?

नैयायिक कहता है कि अदृश्य वस्तु किसी दृश्य वस्तु का कारण (उपादान) नहीं बन सकती। यदि अदृश्य वस्तु को भी दृश्य वस्तु का उपादान (कारण) स्वीकार कर लें तो अदृश्य चक्षु से कदाचित् दृश्य चक्षु की तथा अदृश्य ऊष्मा से कदाचित् दृश्य ऊष्मा की उत्पत्ति भी कहनी होगी अर्थात् चक्षु तथा ऊष्मा आदि अदृश्य तेज पदार्थों का भी प्रत्यक्ष होने लगेगा^१।

बौद्ध कहता है—कटाह (कढाव) के अत्यन्त तप्त तैल में विद्यमान अदृश्य अग्नि से कभी कभी ज्वालारूप दृश्य अग्नि की उत्पत्ति होती जैसे देखते हैं। उसी प्रकार यहाँ पर भी अदृश्यपरमाणुगुञ्ज से एक दृश्यपरमाणुगुञ्ज घट भी उत्पन्न हो सकता है।

नैयायिक कहता है—अत्यन्त तप्त तैल में अग्नि के सूक्ष्म अवयव विद्यमान हैं और वे दृश्य भी हैं, उन्हीं से ज्वालारूप दृश्य (स्थूल) अग्नि की उत्पत्ति होती है। अतः बौद्ध का आक्षेप ठीक नहीं है, क्योंकि वहाँ दृश्य से ही दृश्य की उत्पत्ति हो रही है।

बौद्ध पूछता है कि आपके यहाँ अदृश्य द्व्यणुक से दृश्य त्रसरेणु का प्रत्यक्ष (उत्पत्ति) कैसे होता है ?

नैयायिक बताता है कि दृश्यत्व, अदृश्यत्व किसी वस्तु के स्वामाविक घट नहीं है, अपितु जहाँ महत्त्व आदि कारणसमूह होता है, वह वस्तु दृश्य होती है।

समा० नैयायिक के मत में तो उपपत्ति हो जाती है, किन्तु बौद्ध के मत में अदृश्य से दृश्य की उपपत्ति नहीं बन पाती है। क्योंकि अदृश्य परमाणुओं के समूह (पुञ्ज) में महत्त्वरूपी प्रत्यक्षसामग्री के न रहने से उस घट के प्रत्यक्ष की उपपत्ति नहीं होगी। अर्थात् बौद्ध के मत में भी परमाणु में महत्त्व न होने से उसका दृश्यत्व नहीं है। अतः असंख्य परमाणु क्यों न हों, उनमें महत्त्व कहाँ से आवेगा। अतः बौद्ध का (प्रत्येक परमाणु का प्रत्यक्ष न हो किन्तु परमाणुपञ्जात्मक घट का प्रत्यक्ष हो सकता है) कथन कदापि उचित नहीं है। क्योंकि पुञ्ज (समूह) भी तो परमाणुओं से पृथक् नहीं है। इसलिये परमाणुओं से द्व्यणुक उससे त्र्यणुक आदि के द्वारा उत्पद्यमान एक घटादिरूप अवयवी को पृथक् स्वीकार करना ही होगा।

१ इस दोष के निवारणार्थ 'अदृश्य वस्तु से दृश्य वस्तु की उत्पत्ति नहीं होती यह मानना ही पड़ेगा।

और जहा महत्त्व आदि कारणसमूह नहीं रहता वह वस्तु अदृश्य होती है। त्रसरेणु मे महत्त्व होने से उसका प्रत्यक्ष होता है और द्व्यणुक मे महत्त्व के न रहने से उसका प्रत्यक्ष नहीं हो पाता।

बौद्ध कहता है कि प्रत्येक परमाणु के अदृश्य रहने पर भी परमाणुञ्जन रूप 'घट' को दृश्य मान लेने मे क्या हानि है ?

नैयायिक 'नहि त्वन्मतेऽपि' कहकर उत्तर दे रहा है कि तुम्हारे बौद्ध-सिद्धान्त के अनुसार भी परमाणु मे अर्थात् परमाणुपञ्जरूप काय मे महत्त्व आदि कारणो के न होने से यह दृश्यत्वोपपादन सगत नहीं हो पा रहा है। अर्थात् कारणीभूत परमाणु मे दृश्यत्व का उपपादन नहीं हो पा रहा है। अतः कायभूत परमाणु पञ्ज मे भी महत्त्व आदि कारणो के न होने से दृश्यत्व का उपपादन सगत नहीं हो सकता। अतः परमाणुओ से द्व्यणुकादि के द्वारा उत्पद्यमान घटादि अवयवो का महत्परिमाण आदि के आश्रय के रूप मे स्वीकार करना ही होगा। एवम् अवयवो की पथक सत्ता सिद्ध हो जाती है।

● इत्थ चावयविसिद्धौ तेषामुत्पादविनाशयो प्रत्यक्षसिद्धत्वाद् नित्यत्वम् ।

॥ इति अवयव्यनुमानम् ॥

● इस रीति से अवयवो (घट-पटादि) अवयवो (परमाणुओ) से भिन्न है। अर्थात् 'वह अवयवो, अवयवो की अपेक्षा एक स्वतन्त्र वस्तु है' यह सिद्ध हो जाने पर अवयवो के उत्पाद विनाश^१ प्रयुक्त अवयवो का उत्पाद विनाश (उत्पत्ति तथा नाश) प्रत्यक्ष ही है, उससे अवयवो की अनित्यता^२ स्पष्ट हो जाती है। और परमाणुओ की उत्पत्ति तथा नाश न होने से वे (परमाणु) नित्य हैं। एक अवयवो के अवयव अनेक हैं। अतः अवयवातिरिक्त अवयवो सिद्ध हो जाता है।

॥ इति अवयव्यनुमानम् ॥

● तेषा चावयवावयवधाराया अनन्तत्वे मेरुसर्षपयोरपि साम्यप्रसङ्गः । अतः क्वचिद्विश्रामो वाच्यः, यत्र तु विश्रामस्तस्याऽनित्यत्वेऽसमवेतभाष्यकार्योत्पत्तिप्रसङ्गः इति तस्य नित्यत्वम् । महत्परिमाणता

१ आद्यक्षणसम्बन्धरूप उत्पाद और चरमक्षणसम्बन्धरूप विनाश (ध्वंस) ये प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध हैं।

२ प्रागभावप्रतियोगित्व और ध्वंसप्रतियोगित्वरूप अनित्यत्व।

रतम्यस्य गगनादौ विश्रान्तत्वमिवाणुपरिमाणतारतम्यस्यापि क्वचि-
द्विश्रान्तत्वमस्तीति तस्य परमाणुत्वसिद्धिः । न च त्रसरेणावेव
विश्रामोस्तिवति वाच्यं, त्रसरेणु सावयव चाक्षुषद्रव्यत्वात् घटवदि-
त्यनुमानेन तदवयवसिद्धौ, त्रसरेणोरवयव सावयव महादारम्भ
कत्वात् कपालवदित्यनुमानेन तदवयवसिद्धेः । न चेदमप्रयोजकम्,
अपकृष्टमहत्त्व प्रत्यनेकद्रव्यवत्त्वस्य प्रयोजकत्वात् । न चैव क्रमेण
तदवयवधारऽपि सिद्ध्येदिति वाच्यम्, अनवस्थाभयेन तदसिद्धेरिति ।

॥ इति परमाणुसाधनम् ॥

यदि परमाणुओं के अवयव तथा उन अवयवों के भी अवयव फिर उनके
भी अवयव स्वरूप प्रकार अवयवों की धारा मानी जाय । अर्थात् किसी एक वस्तु
(अवयवी) के अवयव अमुक पदार्थ है ऐसा यदि न माना जाय—तो मेरुपर्वत तथा
सगरा इन दोनों के परस्पर परिमाणों का तारतम्य नहीं रहेगा । अर्थात् अनन्त
भाग सुमेरुपर्वत के यदि होते चले जायेंगे तो वैसे ही अनन्त भाग सगरा के भी
होगे । अतः दोनों की तुल्यता होनी चली जायगी । तात्पर्य यह है कि अवयविया
में जो विषमता होती है वह उनके अवयवों की न्यूनाधिकता पर ही निर्भर है ।
यदि सभी अवयवी अनन्तावयववाले हो गये तो अवयवियों की विषमता का कोई
प्रयोजक हा नहीं रहेगा । इस रीति से मेरु और सगरा में समानता का प्रसंग
उपस्थित होगा । अतः कही न कही पर तो अवयवधारा को विश्राम देना ही
होगा । जहाँ अवयवधारा विश्रान्त होगी तब उस भाग की अपेक्षा अन्य कोई
सूक्ष्म भाग नहीं होगा । जहाँ धारा विश्रान्त होगी वही सबकी अपेक्षा सूक्ष्म
होगा । और उस सूक्ष्मतम भाग को नित्य कहना होगा । यदि उसे भी अनित्य
(जन्म) कहेंगे तो 'असमवेतभावकार्योत्पत्ति' का प्रसंग होगा । 'असमवेतञ्च
तद्भावाकायञ्च'—यह कर्मधारय समास है । किन्तु सभी 'भावकार्य' अपने अवयवों
में समवायसम्बन्ध से उत्पन्न होते हैं । जैसे—घट, पटादि भावकाय अपने अवयव
कपाल और तन्तुओं में समवायसम्बन्ध से उत्पन्न होते हैं, इसी को 'समवेतभाव
कार्योत्पत्ति' कहते हैं । जितने भी भावकाय हैं वे सभी अपने अवयवों में समवेत
होकर ही उत्पन्न होते हैं, यह हमने घट पटादि भावकार्यों की उत्पत्ति में देखा है ।
एवम् जहाँ अवयवधारा समाप्त होगी, उसे ही अन्तिम अवयव कहा जायगा ।
वह अन्तिम अवयव होने के कारण उसे असमवेत कहना होगा, क्योंकि यदि उसका
भी अन्य कोई अवयव होता, तो उसमें वह (अन्तिम अवयव) समवेत हो पाता ।

यदि उस अन्तिम अवयव को अनित्य (जन्म) कहते हैं तो घट पटादि के समान उसे भावकाय कहना पड़ेगा । एवम् अनित्य मानने पर असमवेतभाव काय की उत्पत्ति कहने का प्रसंग आवेगा । किन्तु इस प्रकार असमवेतभावकार्योत्पत्ति का होना कभी भी सम्भव नहीं हो सकता । इसलिये उस अन्तिम अवयव को 'नित्य' ही कहना चाहिये ^१ और वही 'परमाणु' पदार्थ है । क्योंकि जैसे महत्परिमाण के तारतम्य की विश्रान्ति गगन (आकाश) आदि में होती है, (आदि शब्द से काल, दिक्, आत्मा का सग्रह कर लेना चाहिये) वैसे ही अणुपरिमाण के तारतम्य (न्यूनाधिकभाव) की विश्रान्ति भी कही न कही तो अवश्य करनी ही होगी । एवम् जहाँ अणुपरिमाण के तारतम्य की विश्रान्ति होगी, वही 'परमाणु'^२ है, और उससे पृथक् घटादि अवयवी अनित्य है यह स्पष्ट हुआ । अतः परमाणु पुञ्जवादी बौद्ध को परास्त हुआ समझना चाहिये ।

१ परमाणु का पुनः अवयव न मानने का कारण यही है कि वे अवयव अपने समवायिकारण के बिना उत्पन्न होने लगेंगे यह सैद्धान्तिक दोष होगा । न मानने पर यह दोष नहीं होगा । जो भाव 'ज य' होता है वह समवायिकारण के बिना उत्पन्न नहीं होता । 'परमाणु' भाव पदार्थ है, फिर भी वह 'जन्म' नहीं है अपितु 'नित्य' है । अतः उक्त आपत्ति नहीं हो पाती । 'परमाणु' का लक्षण इस प्रकार होगा—'मनोभिन्नत्व सति परमाणुत्वपरिमाणवान् परमाणु', जो द्रव्य मन से भिन्न होकर समवायिसम्बन्ध से 'परमअणुत्व' परिमाणवान् हो उस द्रव्य को 'परमाणु' कहते हैं । पृथिवी, जल, तेज और वायु के परमाणु, मन से भिन्न हैं, तथा समवायिसम्बन्ध से परमअणुत्व परिमाणवाले भी हैं । 'मन' भी 'परमअणुत्व' परिमाणवाला है । अतः अतिव्याप्ति होगी, उसके निवारणार्थ लक्षण में 'मनोभिन्नत्व सति' यह सत्यन्त विशेषणपद दिया गया है । उसी प्रकार 'द्व्यणुक' में अतिव्याप्ति न हो इसलिये 'अणुत्वपरिमाण' का 'परम' विशेषण दिया गया है । 'द्व्यणुक' में तो 'मध्यम अणुत्व परिमाण'—माना गया है । 'परम अणुत्वपरिमाण' नहीं । पृथिवी आदि नौ द्रव्यों में 'परिमाण' है, तथापि 'परम अणुत्वपरिमाण' तो केवल परमाणु तथा 'मन' का ही माना गया है । द्रव्यादिक समस्त पदार्थों में लक्षण की अतिव्याप्ति दूर करने के लिये 'परमाणुत्वपरिमाणवान्' यह विशेषण दिया गया है ।

२ 'न प्रलयोऽणुसद्भावात् —न्या सू (४।२।१६) इस पर भाष्य 'यस्मान्नाल्पतर मस्ति य परमोऽल्पस्तत्र निवर्तते, यतश्च नाल्पोऽस्ति तम्परमाणुम्प्रचक्ष्महे' इति ।

शका—त्रसरेण पर ही यदि अवयव धारा को विश्रान्त करें, परमाणु पयन्न न माने, तब त्रसरेण ही अवशिष्ट अवयव कहलायगा । अर्थात् 'परमाणुत्वपरिमाण' (सूक्ष्मतम परिमाण) वाला त्रसरेण ही कहा जाय । अर्थात् त्रसरेण को ही परमाणु मान लिया जाय, उसके और आगे अन्याय कल्पना करने से क्या लाभ ?

समा—पहले बता चुके हैं कि त्रसरेणु का चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है । अतः यह अनुमान प्रयोग किया गया है—'त्रसरेण सावयव चाक्षुषद्रव्यत्वात् घटवन' इस अनुमान प्रयोग से यह व्याप्ति (नियम) समझ में आती है, कि यच्चाक्षुष तत सावयवम् - जो द्रव्य चक्षुरिन्द्रिय का विषय होता है, वह सावयव रहता है' अर्थात् उसके अवयव रहते हैं । जैसे 'घट' द्रव्य, चक्षुरिन्द्रिय का विषय है तो वह सावयव भी है । उसी प्रकार त्रसरेणु भी चक्षुरिन्द्रिय का विषय होने से सावयव है, ऐसा अनुमान होता है । इस अनुमान से त्रसरेणु के अवयवों (द्व्यणुक) की सिद्धि हो जाती है । एक और दूसरे अनुमान से 'त्रसरेणो रवयवा सावयवा महदारभक्तत्वात् कपालवतः'—त्रसरेणु का अवयव द्व्यणुक भी सावयव है, क्योंकि वह महान का आरम्भक है, कपाल की तरह । इस अनुमान से यह व्याप्ति (नियम) समझ में आती है 'यो महदवयव अर्थात् महत्परिमाणवत कायस्य आरम्भक अवयव सोऽपि सावयव'—जिस द्रव्य से बड़ा द्रव्य (दृश्य द्रव्य) उत्पन्न होता है, उस द्रव्य का अवयव भी सावयव होता है । जैसे—कपालद्रव्य से बड़ा घट उत्पन्न होता है, अतः वह अवयवरूप कपाल भी सावयव है, अर्थात् उस कपाल के भी अवयव हैं । वैसे ही द्व्यणुकस्वरूप अवयवों से त्रसरेणु स्वरूप बड़ा द्रव्य उत्पन्न होता है । अतः द्व्यणुकस्वरूप अवयव सावयव है यानी उस द्व्यणुक के अवयव ही 'परमाणु' हैं, यह स्पष्ट हो जाता है । त्रसरेणु या त्रसरेणु के अवयवों को 'परमाणु' नहीं माना जा सकता । प्रथम अनुमानप्रयोग की व्याप्ति से त्रसरेणु की सावयवता सिद्ध की गई है और द्वितीय अनुमानप्रयोग की व्याप्ति से द्व्यणुक की सावयवता को निराबाध बताया गया है ।

शका—चाक्षुषद्रव्यत्वहेतुक प्रथम अनुमान को त्र्यणुक के सावयव होने में अप्रयोजक (अनुकूल तत्करहित) क्यों न माना जाय ?

समा—हेतु में व्यभिचारशकानिवतक तकशून्य अनुमान को 'अप्रयोजक अनुमान' कहते हैं । एवञ्च हेतु में यदि व्यभिचार की आशंका हो जाय तो उस आशंका को हटानेवाले 'तक' को ही अनुकूल तक कहते हैं । तथाहि—प्रथम अनुमान में व्याप्ति यह थी—'यच्चाक्षुष तत सावयवम् । इस व्याप्ति में यदि 'हेतुरस्तु, साध्य मास्तु इति हेतु साध्यव्यभिचारी न वा' इस प्रकार

व्यभिचार शका—असरेणु' रूप पक्ष में 'चाक्षुषद्रव्यत्व' रूप हेतु तो रहे किन्तु 'सावयवत्व' रूप साध्य न रहे—हो जाय, तो उसे दूर करने वाला अनुकूल तक नैयायिक के पास है। यदि नैयायिक के पास अनुकूल तक न हो तो 'चाक्षुषद्रव्यत्वात्' यह हेतु 'सावयवत्व'—रूप साध्य की सिद्धि नहीं कर सकेगा। नैयायिक के पास अनुकूल तक है, अनुकूल तर्क काय कारणभाव मूलक होता है। उमे इस प्रकार बता सकते हैं—'चाक्षुषद्रव्यत्व यदि सावयवत्व व्यभिचारि स्यात् तर्हि सावयवत्वव्याप्य-अनेकद्रव्यवत्त्वव्याप्य-अपकृष्टमहत्त्वव्याप्य न स्यात्, किन्तु चाक्षुषद्रव्यत्व सावयवत्वव्याप्य अनेकद्रव्यवत्त्वव्याप्य अपकृष्ट महत्त्वव्याप्य भवति, अतो न व्यभिचारि।' नैयायिकों का सिद्धान्त है कि 'तीन द्रव्यणु को से एक त्र्यणुक उत्पन्न होता है। अतः त्र्यणुकपरिमाण अनेक अवयवाव जन्यद्रव्यरूप हुआ, इस कारण उस त्र्यणुक में अपकृष्ट महत्त्व (विभु से अतिरिक्त महत्परिमाण) उत्पन्न होता है। क्योंकि उस अपकृष्टमहत्त्व के प्रति 'अनेकावयवविजन्य अनेकद्रव्यवत्त्वरूप द्रव्यत्व प्रयोजक है। यदि त्र्यणुक में चाक्षुष द्रव्यत्व को तो मान लें और 'सावयवत्व' को न मानें, तो—'अपकृष्टमहत्त्व और अनेकावयवविजन्य अनेक द्रव्यवत्त्वरूप द्रव्यत्व दोनों में स्थित प्रयोज्यप्रयोजकभाव (काय कारणभाव) हो नहीं सकेगा। अतः त्र्यणुक में सावयवत्व तो मानना ही होगा। अर्थात् त्र्यणुक को सावयव कहना ही होगा। ऊपर बता चुके हैं कि अपकृष्ट महत्त्व के प्रति 'अनेकद्रव्यवत्त्व' प्रयोजक है। जैसे—अपकृष्ट महत्परिमाणवाले द्रव्य का ही चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है। अतः कहना होगा कि चाक्षुष प्रत्यक्षयोग्य द्रव्यत्व—व्याप्य है, और अपकृष्ट महत्परिमाण व्यापक है। अर्थात् जिस जिस द्रव्य का चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है, उस उस द्रव्य में अपकृष्ट महत्परिमाण अवश्य ही रहता है। क्योंकि किसी भी द्रव्य के चाक्षुष प्रत्यक्ष में 'महत्परिमाण' कारण होता है। उसी प्रकार जहाँ जहाँ अपकृष्ट महत्परिमाण रहता है, वहाँ वहाँ अनेक द्रव्यवत्त्व अवश्य ही रहता है। अतः 'अपकृष्ट महत्परिमाण' व्याप्य हुआ और अनेक 'द्रव्यवत्त्व व्यापक' हुआ। क्योंकि त्र्यणुक आदि में अपकृष्ट महत्परिमाण रहता है और वे (त्र्यणुक आदि) अनेक द्रव्यों से उत्पन्न हुए रहते हैं। उसी तरह अनेकद्रव्यवत्त्व—व्याप्य है और सावयवत्व—व्यापक है यानी जो जो अनेक द्रव्यवाला (अनेकद्रव्यवान) होगा वह अवश्य ही सावयव भी होगा। एवंच जिस जिस द्रव्य में चाक्षुष-प्रत्यक्षयोग्यता रहेगी, वहाँ वहाँ सावयवत्व अवश्य रहेगा। अतः वह (त्र्यणुक का अवयव द्रव्यणुक) भी सावयव है, यह कल्पना की जाती है। अतः चाक्षुष प्रत्यक्षयोग्यद्रव्यत्व—व्याप्य हुआ

और सावयवत्व—व्यापक हुआ । इस कारण यदि किसी द्रव्य (वस्तु) में चाक्षुष प्रत्यक्षयोग्य द्रव्यत्व है तो उसमें सावयवत्व भी अवश्य होगा । अतः चाक्षुष प्रत्यक्षयोग्य द्रव्य में की गई व्यभिचारशका (अणुक में चाक्षुषद्रव्यत्वरूप हेतु हो और सावयवत्वरूप साध्य न हो) का निराकरण इस रीति से हो जाता है । एवंच इस प्रकार प्रदर्शित किये गये प्रयोज्य-प्रयोजकभाव (काय कारणभाव) से यह सुस्पष्ट हो जाता है कि यदि अणुक में चाक्षुष प्रत्यक्षयोग्य द्रव्यत्व है अर्थात् यदि अणुक द्रव्य चक्षुरिन्द्रिय के गोचर है तो वह अवश्य ही सावयव है, यानी उसके अवयव भी मानने होंगे । जैसे—घटद्रव्य चक्षुरिन्द्रिय के गोचर होता है । अतः वह सावयव भी होता है । उसी प्रकार त्रसरेणु भी चक्षुरिन्द्रिय के गोचर होने से उसके (त्रसरेणु के) अवयव (द्व्यणुक) है, यह कल्पना की जाती है । जिससे अणुक के अवयवों (द्व्यणुक) की सिद्धि हो जाती है । क्योंकि यह नियम है कि 'जिस द्रव्य से कोई बड़ा द्रव्य (दृश्य द्रव्य) उत्पन्न होता है उस द्रव्य का अवयव भी सावयव होता है, जैसे—कपालद्रव्य से बड़ा घटरूप द्रव्य (दृश्य द्रव्य) उत्पन्न होता है, अतः वह कपाल भी सावयव है अर्थात् उस कपाल के भी अवयव हैं । वैसे ही द्व्यणुकस्वरूप अवयवों से त्रसरेणु (अणुक) स्वरूप बड़ा दृश्य द्रव्य उत्पन्न होता है, अतएव द्व्यणुकस्वरूप अवयव भी सावयव है, अर्थात् उस द्व्यणुक के अवयव 'परमाणु' ही हैं, यह सिद्ध हो जाता है ।

शका—उक्त नियम को न मानकर बौद्ध शका कर रहा है कि द्व्यणुक से जो महत् परिमाणवाला त्रसरेणु (दृश्य) उत्पन्न होता है, क्या वह महत्परिमाणवाला त्रसरेणु 'द्व्यणुक' के परिमाण को स्वीकार नहीं करेगा ? अर्थात् अवश्य ही करेगा ।^१ अतः पूर्वोक्त अनुमान में अनुकूल तक का अभाव है ।

समा०—नैयायिक समाधान करता है कि जो द्रव्य, चक्षुरिन्द्रिय का गोचर होकर महत् (साधारण बड़ा) है, वह (द्रव्य) इन्द्रियो के अगोचर तथा अतिसूक्ष्म द्रव्य से कदापि उत्पन्न नहीं होगा । इस कारण अतिसूक्ष्म द्रव्य की अपेक्षा किंचित बड़ा तथा पूर्वोक्त साधारण बड़े द्रव्य की अपेक्षा किंचित छोटा ऐसी मध्यस्थिति का द्रव्य स्वीकार किया जाता है । अतएव उत्तम (बड़ा), मध्यम, तथा कनिष्ठ (अतिसूक्ष्म) ऐसा तीन प्रकार का द्रव्य है, यह स्पष्ट होता है । उक्त तीन प्रकारों में से जो उत्तम है वह त्रसरेणु है और जो मध्यम है वह द्व्यणुक है और जो कनिष्ठ है वही परमाणु है, यह तमझना चाहिये । अतः बौद्ध का

१ क्योंकि 'परिमाणस्य स्वसमानजातीयोत्कृष्टपरिमाणजनकत्वनियमात्' ।

नियम (त्र्यणुक का परिमाण द्व्यणुक के परिमाण पर निर्भर है) उचित नहीं है । क्योंकि त्र्यणुक का महत्-परिमाण द्व्यणुक के अणुपरिमाण से उत्पन्न नहीं होता, प्रत्युत तीन द्व्यणुको में रहनेवाली त्रित्व सरया से उत्पन्न होता है । एवम् 'अपकृष्ट महत्त्व के प्रति अनेक द्रव्यवत्त्व में प्रयोजकता (कारणता) होती है' इस तरह व्यभिचारशकानिवर्तक के रूप में अनुकूल तक सिद्ध होता है ।

शका—इस प्रकार यदि अनुमान से सावयवत्व को सिद्ध करते हैं, तो द्व्यणुकावयवा सावयवा महदारम्भकारम्भकत्वात्, कपालिकावत् इस अनुमान से परमाणु को भी सावयव सिद्ध कर सकते हैं ।

समा०—'न चवक्रमेणेति । 'अवयव साधक उपयुक्त अनुमान के द्वारा द्व्यणुकावयव स्वरूप परमाणुओं के अवयवों की तरह उन अवयवों के भी अवयव पुन उनके भी अवयव इस प्रकार उन अवयवों की धारा (प्रवाह) ही बह उठेगी, तब अप्रामाणिक अनन्त कल्पना समाप्त्यभावात्मक अनवस्था हो जायगी, उस अनवस्था दोष के भय से अवयवधारा को अनुमिति का विषय नहीं बनाया जाता, अर्थात् अवयवधारा का अनुमान नहीं किया जाता । क्योंकि हेतु में अनवस्था दोष रहने पर, वह (अनवस्थादोष) हेतु में अप्रामाण्य बुद्धि को उत्पन्न करता है, तब उससे साध्य की सिद्धि नहीं हो पाती । अतः परमाणु के पुन अवयव नहीं है यह अवश्य मानना ही होगा ।

॥ इति परमाणुसाधनम् ॥

● साचेति सा कायरूपा पृथिवी त्रिधेत्यर्थः । शरीरेन्द्रियविषय-भेदादित्यर्थः ॥३७॥

● वह पृथ्वी नित्य तथा अनित्य भेद में दो प्रकार की है, यह पहले कह चुके हैं । अब उन दोनों में से जो अनित्य पृथिवी है, वह शरीर, इन्द्रिय और विषय भेद से तीन प्रकार की है । यहाँ पर 'कायरूपा पृथिवी' को पक्ष बनाया है, 'त्रिविधत्व' को साध्य बनाया है, और 'शरीरेन्द्रियविषयभेगात्' को हेतु बनाया है । इस प्रकार अनुमानप्रमाण के द्वारा कायरूपा पृथिवी में 'त्रिविधत्व' को सिद्ध

१ उद्ध्यतावच्छेदक जो पृथ्वीत्व, उसकी समनियत सरया त्रित्व सख्या' होती है, तात्शसख्यावत्त्व का नाम ही 'त्रिविधत्व' है । सख्या की आश्रयता 'स्वाश्रयाश्रयत्व' सम्बन्ध से लेनी चाहिये । 'स्व' पद से 'त्रित्व' सख्या, उसका आश्रय

किया गया है। शरीर और इन्द्रिय का आत्मा से सम्बन्ध रहने के कारण उनका निरूपण विशेषरूप से ग्रथकार ने किया है। अन्य जितने भी पार्थिव पदार्थ हैं, उनका विषय में अतर्भाव समझना चाहिये।

इन्द्रिय से ग्रहण किये जाने वाले पदार्थों को 'विषय' कहते हैं। अथवा शरीर एवं इन्द्रिय से भिन्न होते हुए जा उपभाग का साधन हो उसे विषय कहते हैं। मुख एवं दुःख के साक्षात्कार को भोग कहा गया है ॥३७॥

*** योनिजादिर्भवेद्देहिन्द्रियं प्राणलक्षणम् ।**

विषयो द्रव्यणुकादिश्च ब्रह्माण्डान्त उदाहृतः ॥३८॥

'देह' अर्थात् पार्थिव^१ शरीर, योनिजादि अर्थात् स्त्री के गर्भ में रहने के कारण ये नि से अर्थात् भग के द्वारा उत्पन्न हुआ, उसे 'यानिज' कहा गया है। अर्थात् शुक्र-शोणित के मिश्रण में उत्पन्न होनेवाला शरीर 'योनिज' है। 'आदि' शब्द से तद्भिन्न 'अयोनिज' समझना चाहिये। तात्पर्य यह है कि 'योनिज' और 'अयोनिज' भेद से 'देह' दो प्रकार का है। 'इन्द्रिय' अर्थात् पार्थिव इन्द्रिय^२ जिसका स्वरूप 'प्राण' ही है। 'विषय' अर्थात् पार्थिवविषय^३, 'यणुक' से लेकर समस्त ब्रह्माण्ड है।

'शरीरत्व' इन्द्रियत्व, विषयत्व, ये तीनों होते हैं। उनका आश्रय शरीर, इन्द्रिय और विषय होगा।

'समनियतत्व'—'व्याप्यत्वे सति यापकत्व' को कहते हैं। यहाँ पर उद्देश्य तावच्छेदक 'पृथ्वीत्व' जाति है, वह जहाँ जहाँ रहेगी वहाँ वहाँ शरीरत्व, इन्द्रियत्व, एवं विषयत्व में रहनेवाली 'त्रित्व' सख्या भी 'स्वाश्रयाश्रयत्व' सम्बन्ध से रहती है। इसलिये 'पृथ्वीत्व' का व्याप्य 'त्रित्व' हो जाता है, एवं जहाँ जहाँ 'स्वाश्रयाश्रयत्व' सम्बन्ध से 'त्रित्व' सरल रहती है वहाँ वहाँ 'समावाय' सम्बन्ध से 'पृथ्वीत्व' जाति भी रहती है, इसलिये 'पृथ्वीत्व' जाति 'त्रित्व' जाति की व्याप्य होती है। इस तरह पृथ्वीत्व के साथ त्रित्व सख्या की समव्याप्ति है—ऐसा समझना चाहिये।

१ पार्थिव देह का सामान्य लक्षण—'चेष्टावदत्यावयवित्वे सति गन्धवत्त्वम्'

२ पार्थिव इन्द्रिय का सामान्य लक्षण—'प्रत्यक्षकरणत्वे सति गन्धवत्त्वम्'

३ पार्थिव विषय का सामान्य लक्षण—उपभोगसाधनत्वे सति गन्धवत्त्वम्'

तत्र देहमुदाहरति—

‘योनिजादिरिति ।’ योनिजमयोनिज चेत्यर्थ । योनिजमपि द्विविधं जरायुजमण्डज च । जरायुज मानुषादीनाम् । अण्डज सर्पादीनाम् । अयोनिज स्वेदजोद्भिज्जादिकम् । स्वेदज कृमिदशाद्या । उद्भिज्जास्तर्गुल्माद्या । नारकिणा शरीरमप्ययोनिजम् ।

● ‘तत्रदेहमिति’ । देह इन्द्रिय और विषयो मे म पार्थिव शरीर (देह) को उदाहरण देकर बता रहे हैं । कारिकागत ‘योनिजादि पद का अर्थ करने हैं— योनिज और अयोनिज । शुक्र शोणित के परस्पर सम्मिश्रण से उत्पन्न होने वाले देह (शरीर) को ‘योनिज’ कहते हैं और उससे भिन्न (पूर्वोक्त प्रकार मे उत्पन्न न होनेवाले) शरीर को ‘अयोनिज’ कहते हैं । यानिज तथा अयोनिज इन दो प्रकार के शरीरों मे से जो योनिज है, उसके भी दो प्रकार हैं— (१) जरायुज और (२) अण्डज । गभवेष्टनचमपुटक (झिल्ली) को ‘जरा’ कहते हैं, उससे उत्पन्न होनेवाले ‘शरीर’ को ‘जरायुज’ कहते हैं । (२) गभवेष्टनशुक्तिकटाह को ‘अण्ड’ कहते हैं । उससे उत्पन्न होनेवाले शरीर को ‘अण्डज’ कहते हैं । जरायुज शरीर, मनुष्य, पशु, मग आदि का हाता है । और अण्डज शरीर—साँ, पक्षी आदि का होता है । अयोनिज शरीर भी अनेक प्रकार के हाते हैं— (१) शरीर से निकलने वाले जल (घम) बिंदु को ‘स्वेद’ कहते हैं, उससे उत्पन्न होनेवाले शरीर को ‘स्वेदज’ कहते हैं । अर्थात् पसीने से उत्पन्न हुए शरीर ‘स्वेदज’ है । जैसे—खटमल, मच्छर, जूँ आदि के शरीर ‘स्वेदज’ है ।

जमीन को फोडकर उत्पन्न होनेवाले शरीर को ‘उद्भिज्ज’ कहते हैं । जैसे—पेड़, लता, झाड़ी आदि के शरीर ‘उद्भिज्ज’ है । ‘स्वेदजोद्भिज्जादिभ्यम्’ यहा के ‘आदि’ पद से देवशरीर^१ तथा नारकीय (नरकवासियों के) शरीर को

१ कुछ लोगो का कहना है कि ‘जिनको स्वेदज कहा है वे सब अण्डज है— किन्तु वह उचित नहीं है, क्योंकि गुलर के फल में सैकड़ो भुनगे निकल पडते हैं तो प्रत्येक के अण्डो की कल्पना करने में कोई युक्ति नहीं है । अतः स्वेदज तथा अण्डज भिन्न ही है ।

२ ‘ब्रह्मणो मानसा मन्वादय पुत्रा, प्रजापति अनेका प्रजा असृजत, स तपोऽतप्यत, प्रजा सृजेयमिति, स मुखतो ब्राह्मणमसृजत, बाहुभ्या राजन्यम्,

समझ लेना चाहिये । ये शरीर भी 'अयोनिज' कहे जाते हैं । घमविशेषसहित अणुओं से 'देवशरीर' उत्पन्न होते हैं । अधमविशेषसहित अणुओं से नारकी लोगो के शरीर उत्पन्न होते हैं । योनि विना न शरीरम्' इस वाक्य मे 'योनि' शब्द को कारणमात्र का उपलक्षक समझना चाहिये ।

● न च मानुषादिशरीराणां पार्थिवत्वे किं मानमिति वाच्य, गन्धादिमत्त्वस्यैव प्रमाणत्वात् । न च क्लेदोष्मादेरुपलम्भादाप्यत्वादिकमपि स्यादिति वाच्य, तथा सति जलत्वपृथिवीत्वादिना सङ्करप्रसङ्गात् । न च तर्हि जलीयत्वादिकमेवास्तु न तु पार्थिवत्वमिति वाच्य, क्लेदादीनां विनाशेऽपि शरीरत्वेन प्रत्यभिज्ञानाद् गन्धाद्युपलब्धेश्च पृथिवीत्वसिद्धे । तेन पार्थिवादिशरीरे जलादीनां निमित्तत्वमात्र बोध्यम् ।

● शका०—मनुष्य आदि का शरीर पार्थिव (उसमे पृथ्वी का भाग) है, इस कथन मे क्या प्रमाण है ?

समा०—मनुष्य आदि के शरीर की पार्थिवता मे (उसमे पृथ्वी का भाग होने मे) 'गन्धादिमत्त्व' ही प्रमाण है । अनुमान प्रयोग इस प्रकार करेंगे—'मानुषादिशरीर पार्थिव समवायेन गन्धवत्त्वात्' एवच मनुष्यादिशरीर, पार्थिव (पृथ्वी का ही भाग) ही है, यह सिद्ध हो जाता है ।

शका०—मनुष्यादिको के शरीर मे जैसे पृथिवी का भाग है, वैसे ही स्वेद (जल का भाग अर्थात् पसीना) तथा ज्वरादि के हो आने से उष्णता भी उपलब्ध होती है । अतः उन शरीरों को जल या तेजस् से उत्पन्न हुए अर्थात् जलीय (आप्य) आदि भी क्यों न कहा जाय ? यानी उक्त शरीरों मे पृथ्वी की तरह जल तथा तेजस (तेज) का, 'आदि' पद से वायु तथा आकाश का भी भाग है, यह कह सकते हैं । यहा अनुमान प्रयोग इस प्रकार करेंगे—'मनुषादिशरीर

ऊर्ध्वा वैद्यम, पद्भ्यां शूद्रमित्यागम । मनु आदि ब्रह्मा के मानस पुत्र है । अर्थात् अदृष्टवशात् वे मनु आदि ब्रह्मा के सकल्पमात्र से ही उत्पन्न होते हैं ।

शका०—'योनिं विना न शरीरम्' योनि के विना शरीर की उत्पत्ति नहीं होती । यह श्रुति तो सभी शरीरों को योनिज ही बताती है । तब देवशरीर को अयोनिज कैसे कहा जाय ?

समा०—उक्त श्रुति में 'योनि' शब्द कारणमात्र का वाचक है, शुक्रशोणित के मेलन रूप योनि का वाचक नहीं है । अतः देवता आदि अदृष्टादि कारणों से ही जन्य होते हैं । यह मानने से उक्त दोनों श्रुतियों मे परस्पर कोई विरोध नहीं है ।

जलीय क्लेदवत्त्वात् क्लेदावयववत् । वैसे ही 'मानुषादिशरीर तैजस ऊष्मावत्त्वात्', 'मानुषादिशरीर वायवीय, श्वासवत्त्वात्', 'मानुषादिशरीर आकाशीय अवकाशवत्त्वात्' इति ।

समा०—सभी भागो की कल्पना करने से अर्थात् पृथ्वीत्व, जलत्व आदि जाति एक ही शरीर (वस्तु) में रहने लगेगी तो 'सकर' (जातिबाधक) दोष होगा । जा वस्तु पृथ्वीस्वरूप है, वह वस्तु जल या तेज स्वरूप नहीं हो सकती । शक करनेवाला, मनुष्य शरीर में 'क्लेद' (स्वेद = पसीना) को 'समवाय' गन्ध से भ्रमवश समझकर उसे हेतु बना रहा है, किन्तु मनुष्यादिशरीर में 'क्लेद' तो 'संयोग' सम्बन्ध से रहता है, 'समवाय' सम्बन्ध से नहीं । अतः पूर्वपक्षी का दिया 'क्लेदवत्त्वात्' हेतु 'असङ्केत' है । मानुषादि शरीर में जलीयत्वादि के मानने पर सकर दोष इस प्रकार होगा—'पृथ्वीत्वाऽभाववति सरिज्जले जलत्व, जलत्वाभाववति च घटे पृथ्वीत्व, द्वयोजलत्व पृथ्वीत्वयोः समवेशो मनुष्यशरीरे' । पृथ्वीत्वाभाववान् हुआ 'सरिज्जल' उसमें 'जलत्व' है और जलत्वाभाववान् हुआ 'घट', उसमें 'पृथ्वीत्व' है, दोनों (पृथ्वीत्व जलत्व) का समावेश 'मनुष्यशरीर' में है, इस कारण 'सकर' होगा । वही तरह 'पृथ्वीत्वाऽभाववति सूर्यनिरणे तेजस्त्व, तेजस्त्वाभाववति च घटे पृथ्वीत्व, द्वयोः पृथ्वीत्व तेजस्त्वयोः समवेशो मानुषशरीरे' इति सकर । इस सकरदोष से पृथ्वीत्वादि धर्मों में जो जातित्व माना जाता है, उसका व्याधान हो जायगा अर्थात् पृथ्वीत्वादिधर्मों को जाति नहीं कह सकेंगे ।

शका—'सकर' दोष का यदि भय है तो मनुष्यादिशरीर में पार्थिवत्व, और जलीयत्व दोनों का एक साथ स्वीकार मत करिये, केवल जलीयत्व या केवल तैजसत्व या केवल वायवीयत्व या केवल आकाशीय ही उसे मान लीजिये । उसे 'पार्थिव' मानने का आग्रह क्यों किया जा रहा है ?

समा०—मनुष्यादिशरीर केवल जल या तेज के ही (जलीय, या तैजसादिही) है, पृथ्वी के (पार्थिव) नहीं है, ऐसी उलट पुलट कल्पना करना ठीक नहीं है । क्योंकि स्वेद (क्लेद) या उष्णता उस शरीर में उसी समय कही जायगी कि जिस समय उस शरीर में जल या तेज का सम्बन्ध रहेगा । किन्तु उनके सम्बन्ध के नष्ट होने पर भी (पसीना आदि के सूखने पर भी) उस मानुषशरीर में 'यही वह शरीर है' ऐसी प्रत्यभिज्ञा (चक्षु संयोग और सूक्ष्म दोनो से उत्पन्न होनेवाला ज्ञान अर्थात् प्रत्यभिज्ञात्मकप्रत्यक्ष) होती है । यदि उस शरीर को जलीय या तैजस कहा जाय तो वैसी प्रत्यभिज्ञा नहीं हो सकेगी । जल या तेज का सम्बन्ध

नष्ट होने पर भी होनेवाली प्रत्यभिज्ञा के समय 'गन्ध', 'गौर इयाम' आदि रूप की ही 'सयुक्त समवाय' सम्बन्ध से प्रत्यक्षोपलब्धि होती है। अतः तथाकथित अनुमान 'मानुषादिशरीर पार्थिवम गन्धादिमत्त्वात्' से यह निश्चित होता है कि मानुषशरीर पार्थिव ही है। मनुष्यादिको के शरीर की उत्पत्ति में मुख्य (प्रधान) कारण (समवायिकारण) पृथ्वी ही है और जल, तेज, वायु तथा आकाश—ये सब निमित्तकारण हैं, अर्थात् जल आदि का संयोग उस पार्थिवशरीर^१ में गौण (अप्रधान अशभूत) है, मुख्य अश तो पृथ्वी का ही है।

शङ्का—मनुष्यादिशरीर में जलीयत्व, तैजसत्व आदि के होने का निराकरण कर 'पार्थिवत्व' ही यदि सिद्ध करते हैं तो उक्त शरीर को 'पाञ्चभौतिक' क्यों कहा जाता है ?

समा०—मनुष्यादिशरीर में 'पाञ्चभौतिकत्व' व्यवहार, पञ्चभूतोपादानकत्व-निबन्धन नहीं है अर्थात् उस शरीर की उत्पत्ति में पञ्चभूत उपादानकारण है, यह मान कर 'पाञ्चभौतिक' उसे नहीं कहते, अपितु पञ्चभूतसाहचर्यनिबन्धन अर्थात् उसकी उत्पत्ति में पञ्चभूतों का सहयोग मात्र है, यह मानकर उसे 'पाञ्चभौतिक' कहा जाता है। पार्थिव शरीर में जल, तेज, वायु, आकाश के अश स्वल्प होते हैं, इस कारण वे केवल निमित्तकारण मात्र हैं। जलीयशरीर में पृथ्वी, तेज, वायु, आकाश के अश स्वल्प होते हैं। तैजसशरीर में पृथ्वी, जल, वायु, आकाश के अश स्वल्प होते हैं। वायवीय शरीर में पृथ्वी, जल, तेज, आकाश के अश स्वल्प होते हैं, अतः ये स्वल्प अश निमित्तकारण मात्र माने जाते हैं। तत्तच्छरीरों में एक एक ही 'भूत' मुख्य होता है, जो उपादानकारण कहा जाता है, शेष चार भूत तो निमित्तकारण होते हैं।

१ पार्थिव शरीर के अनुमान का 'आकार—मनुष्यादिशरीर पार्थिव गन्ध-वत्त्वात् गौरनीलादिरूपवत्त्वाद्वा प्रसिद्धपृथिवीवत्' यह मनुष्यशरीरादि पार्थिव है, गन्धविशिष्ट अथवा गौर नीलादिरूपविशिष्ट होने से, जो जो गन्ध तथा गौर-नीलादिरूपवाला होता है, वह वह पार्थिव द्रव्य होता है। जैसे प्रसिद्ध कस्तूरी-कुसुमादिद्रव्य, गन्ध तथा नीलादिरूपवाले होने से पार्थिव हैं, वैसे ही मनुष्य-शरीरादि भी गन्ध तथा गौर-नीलादि रूपवाले होने से पार्थिव होंगे। मरण-मूर्च्छादिक अवस्थाओं में स्वेद, उष्णता के नाश होने पर भी इन मनुष्यशरीरादिको की शरीररूप से प्रत्यभिज्ञा होती है, तथा गन्धगुण और नील गौरादिरूपगुण की भी प्रतीति होती है। अतः मनुष्यादि शरीरों में पार्थिवत्व सम्भव है।

● शरीरत्व तु न जाति , पृथिवीत्वादिना साङ्ख्यात्, किन्तु चेष्टाश्रयत्वम् । वृक्षादीनामपि चेष्टासत्त्वान्नान्याप्ति । न च वृक्षादे शरीरत्वे किं मानमिति वाच्यम्, आध्यात्मिकवायुसम्बन्धस्य प्रमाणत्वात् । तत्रैव किं मानमिति चेद् ? भग्नक्षतसरोहणादिना तदनुमानात् । यदि हस्तादौ शरीर व्यवहारो न भवति तदाऽन्त्यावयवित्वेन विशेषणीयम् ।

● शका—अवयवो मे अवयवी उत्पन्न होता है, अर्थात् अवयवरूप कारण से अवयवीरूपकाय बनता है । अवयव अपने अवयवी के समवायिकारण कहलाते हैं । अवयवीरूपकाय अपने अनेक अवयवों के समवायसम्बन्ध से उत्पन्न होता है । अवयवी की उत्पत्ति के इस इतिहास से वृक्षादिकों के अयोनिज शरीर होने में संदेह होता है ।

सन्देह इस प्रकार है—शरीररूपी अवयवी के कर-चरण आदि अवयव समवायिकारण हैं, उनमें समवायसम्बन्ध से शरीररूपी अवयवी (काय) उत्पन्न होता है । कायता होने के नाते उस काय (शरीर) में रहनेवाली कायता भी किसी न किसी धर्म (शरीरत्व) से अवश्य ही युक्त होगी । इसी वस्तु को न्याय की भाषा में इस प्रकार कहेंगे—कर चरणादिनिष्ठसमवायिकारणतानिरूपित-समवायसम्बन्धावच्छिन्ना कायता किञ्चिद्धर्मविच्छिन्ना, कायतात्वात्—इस अनुमान से सिद्ध हुई 'शरीरत्व' जाति, वृक्षादिकों में बाधित होने से वृक्षादिकों में अयोनिजदेहता (शरीरता) कैसी हो सकती है ?

समा०—ग्रन्थकार स्वयं 'शरीरत्व न जाति' कहकर उक्त शका का समाधान करते हैं । 'शरीरत्व' धर्म को जाति के रूप में माना जाय या नहीं ? यह प्रश्न उपस्थित होने पर ग्रन्थकार कहते हैं कि 'शरीरत्व' धर्म को जातिरूप नहीं मान सकते, क्योंकि उसे जातिरूप मानने पर 'शरीरत्व' का 'पृथ्वीत्व' 'जलत्व' आदि के साथ संकर होगा । शरीर तो पार्थिव, जलीय, तैजस, वायवीय

१ 'सकरो' नाम—'परस्परात्यन्ताभावसमानाधिकरणयोरैकत्र समावेशः । 'सकर' दोष को यदि जातिबाधक न माना जाय तो 'स्वसमानाधिकरण्य स्वाभाव-समानाधिकरण्येत्युभयसम्बन्धेन यज्जातिविशिष्टजातित्वं यत्र, तत्र तज्जातिव्यापकत्वम्' इस नियम का भंग हो जायगा । यथा—घटे, घटत्वसमानाधिकरण पृथ्वीत्व, पटे च घटत्वाभावसमानाधिकरण पृथ्वीत्व, तादृशोभयसम्बन्धेन घटत्व-विशिष्टा पृथ्वीत्वजाति, तत् पृथ्वीत्व, घटत्वव्यापकम् । सकरधर्मयोजितित्वे व्याप्य-व्यापकभावो न स्यात् ।

भी होते हैं किन्तु शरीरत्व और पृथ्वीत्व आदि जातियों में परस्पर व्याप्य व्यापकभाव नहीं होता । एक पदार्थ में एक साथ रहनेवाली जातियों में व्याप्य व्यापकभाव होना चाहिये यानी वे एक दूसरे को काटने वाली न हों । 'पृथिवीत्व' जाति पार्थिव मनुष्यादि शरीर के अतिरिक्त पार्थिव घट पटादि वस्तुओं में भी रहेगी, वैसे ही 'जलत्व' जाति सरिता आदि के जल में रहेगी । एवंच शरीरत्व को जाति मानने पर 'शरीरत्व' जाति की अपेक्षा पृथ्वीत्व, जलत्व जाति व्यापक होनी चाहिये ऐसा प्राचीनो का नियम है । किन्तु शरीरत्वजाति जलादिशरीर में भी रहती है, वहा पृथ्वीत्व के न होने से पृथ्वीत्वजाति की व्यापकता नहीं हो सकती । अभिप्राय यह है कि शरीरत्वधम के अत्यन्ताभाववाले घटादिको में 'पृथ्वीत्व' रहता है और पृथ्वीत्वधम के अत्यन्ताभाववाले जलीय शरीर में शरीरत्व धम रहता है । ये दोनों धर्म मनुष्यादि के पार्थिव शरीर में रहते हैं—यही 'सकर' नामका दोष है । इसलिये 'शरीरत्व' धम को जातिरूप नहीं मान सकते । इसी अभिप्राय को अनुमान प्रयोग के द्वारा इस प्रकार बताया जा सकता है—'शरीरत्व, जातित्वाभाववत् साक्यवत्त्वात् भूतत्ववत्', तथाहि—पृथिवीत्व विहाय शरीरत्व जलादित्रितयशरीरेषु । शरीरत्व विहाय पृथिवीत्व घटादौ । मनुष्य-शरीरेषु शरीरत्व पृथ्वीत्वमुभय विद्यते, इति कृत्वा 'शरीरत्व'स्य साक्यदोषप्रस्तत्वात् जातित्व नास्ति । अतः 'शरीरत्व' धम को 'जाति' न मानकर 'उपाधि' माना गया है । चेष्टा का आश्रय होना ही 'शरीरत्व' का स्वरूप है । हितानिहितप्राप्ति परिहारार्था क्रिया चेष्टा—हित की प्राप्ति तथा अहित की निवृत्ति के लिये की जानेवाली क्रिया को चेष्टा कहते हैं । यह चेष्टा समवाय सम्बन्ध से जहाँ रहती है उसे 'शरीर' कहते हैं । समवायेन चेष्टावत्त्व शरीरत्वम् । यह शरीर का लक्षण वृक्षादिशरीर में भी उपलब्ध होता है । क्योंकि वृक्षादिको में भी अपने हित (जल आदि) प्राप्ति के लिये (पानादि) क्रिया और तथा क्षार एव अग्नि-ज्वाला आदि का परिहार (अग्रहण) रूप क्रिया का आश्रयत्व होने से उनमें शरीरत्व का समन्वय हो जाता है । अतः शरीरत्व लक्षण की वृक्षादिशरीरों में अव्याप्ति नहीं है । एवंच वृक्षादिको में चेष्टा रहती है, इस कारण उनके शरीर हैं, यह सिद्ध हो जाता है ।

शका—भाष्यकार ने 'स्थावरावृक्षास्तृणौषधिगुल्मलता वनस्पतयः' कहकर वृक्षादिको की गणना पार्थिव विषय में की है । तब भाष्यकार के विरुद्ध वृक्षादिको को 'पार्थिव शरीर' में कैसे कहा जा रहा है ? अर्थात् वृक्षादिको के शरीर होने में कोई प्रमाण नहीं है ।

समा०—वृक्षादिको के शरीर मानने में यही प्रमाण है कि वृक्षादिको मे आध्यात्मिक वायु (प्राणवायु) का सम्बन्ध रहता है। प्राणवायु का नियम है कि उसका सम्बन्ध शरीर से ही होता है। यद्यपि मनुष्य पशु आदि मे शरीरवत्ता प्रतीत होती ह, वैसे वृक्षादिको मे नहीं दीखती, तथापि अनुमान प्रमाण से वृक्षादिको मे शरीरवत्त्व सिद्ध किया जा सकता ह। तथाहि—‘वृक्ष शरीरवा आध्यात्मिकवायुसम्बन्धवत्त्वात्, मनुष्यदहादिवत्’—वृक्ष आदि शरीरी कहलाने के योग्य है, प्राणवायु से सम्बन्धित होने के कारण। जो द्रव्य, प्राणवायु से सम्बन्धित रहता है, वह द्रव्य, शरीरी होता है। जैसे मनुष्यादिक।

शका—मनुष्य शरीर मे प्राणवायु का सम्बन्ध जैसे प्रत्यक्ष प्रतीत होता है, वैसे वृक्षादिको मे नहीं प्रतीत होता।

समा०—वृक्षादिको में भी प्राणवायु का सम्बन्ध प्रतीत होता ह, क्योंकि वृक्ष को कुल्हाडी से काटने पर फिर भी वह जम जाता ह, तथा क्षत (घाव) होने पर भी वह भर आता है, यह क्रिया प्राणवायु के सम्बन्ध के बिना और किसी प्रकार नहीं हो सकती। क्योंकि जिस शरीर में प्राणवायु का सम्बन्ध नहीं होता उस शरीर में अवयव भग होने पर सवधन नहीं होता। इससे प्राणवायु का सम्बन्ध उन वृक्षादिको मे है, ऐसी कल्पना को जाती है। तस्मात् ‘चेष्टा श्रयत्व शरीरत्वम्’—‘चेष्टा का आश्रय होना’ यही शरीर का लक्षण है और ‘शरीरत्व’ चेष्टाश्रयत्वरूप है। वृक्षादिशरीर मे चेष्टा है, अत वे भी चेष्टाश्रय है। उनमे उक्त लक्षण की अव्याप्ति नहीं ह।

१ यद्यपि प्राणवायु का सम्बन्ध वृक्षादिको मे प्रत्यक्ष प्रतीत नहीं होता, तथापि वृद्धि (बढ़ना) आदि हेतुओं से अनुमान किया जाता है। तथाहि—‘वृक्ष आध्यात्मिकवायुसम्बन्धवान्, वृद्धिमत्त्वात्’ भग्नक्षतावयवसरोहणवत्त्वाद्वा, मनुष्यादिशरीरवत्’—वृक्ष प्राणवायु के सम्बन्ध से युक्त है, वृद्धिवाला अथवा भग्न क्षत अवयवो के सरोहणवाला होने से। जो जो द्रव्य, वृद्धिवाले तथा भग्नक्षत अवयवो के सरोहणवाले होते है, वे वे द्रव्य प्राणवायु के सम्बन्धवाले भी होते है, जैसे—मनुष्यादिको के शरीर। अर्थात् मनुष्यादिको के शरीरों मे जब कोई हस्त पादादि टूट जाता है, तब वही अवयव कुछ काठ पीछे पुन जुड़ जाता है, इसी को ‘भग्नवायवसरोहण’ कहते है। और जब शल्वादि के लगने से घाव हो जाता है, तब वही घाव कुछ दिनों के बाद भर जाता है, इसी को ‘क्षतावयव-सरोहण’ कहते है। यह बात प्राणवायु के सम्बन्ध के बिना नहीं हो सकती। शब्द

शका—हस्त पादादि अवयवो को तो 'शरीर' नहीं कहा जाता। किंतु उनमें चेष्टा तो रहती है, अतः उनमें (शरीरावयवो मे) 'चेष्टाश्रयत्व' इस शरीर लक्षण की अतिव्याप्ति है।

समा०—उस अतिव्याप्ति का वारण करने के लिये 'अवयवव्यवृत्ते सति-चेष्टाश्रयत्वम्' यह लक्षण कर देना चाहिये। अर्थात् पूर्वोक्त शरीरलक्षण (चेष्टा-श्रयत्व) में 'अन्त्यावयवी' ^१ यह विशेषण जोड़ देना चाहिये। जो अत्यवयवी प्रमाण से भी वक्षादिको का शरीर है, यह बात सिद्ध होती है। तथाहि—“नमदा तीरसजाता सरलाजुनपादपा। नमदातोयसस्पशति ते यान्ति परमा गतिम्”।

गुरु हु कृत्य तु कृत्य विप्रान्निजित्य वादत ।

श्मशाने जायने वक्ष ककगत्रोपसेवित ॥

प्रथम श्लोक में नमदा के जल स्पश के पुण्य से वृक्षावच्छिन्न जीवात्मा को उत्तमगति की प्राप्ति बताई गई है। और द्वितीय श्लोक से गुरु, ब्राह्मणों के तिरस्काररूप पाप से उस जीवात्मा को श्मशान भूमि में वृक्षदेह की प्राप्ति कही गई है। अतः वक्षादिको के भी शरीर होते हैं, यह अवश्य ही स्वीकार करना होगा।

१ अन्त्यावयवव्यवृत्त नाम 'समवायेन' द्रव्यवदमित्त्वम् अर्थात् 'द्रव्यानारम्भकद्रव्यत्वम्। अथवा 'अवयवजन्यत्वे सति अवयवजनक अन्त्यावयवी।' जो द्रव्य अवयवो से जन्य होकर दूसरे किसी अवयवी का जनक नहीं होता, वह द्रव्य 'अन्त्य अवयवी' है। जैसे—मनुष्यादिशरीर, हस्त पादादि अवयवो से जन्य है और दूसरे अवयवी का अजनक भी है। इस कारण मनुष्यादि का देह (शरीर) अन्त्यावयवी है। इसी प्रकार घट पटादि भी कपाल तन्तु आदि से जन्य है, तथा दूसरे अवयवी के अजनक है, इसलिये वे अन्त्यावयवी हैं। उक्त लक्षण में 'अवयवजन्यत्वे सति' यदि न रहे तो 'आकाशादि' समवाय सम्बन्ध से अपने किसी भी अवयवी के जनक नहीं हैं। अतः वे 'अवयवजनक' हुए, तब उन्हें भी अन्त्यावयवी कहना पड़ेगा। इस अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये 'अवयवजन्यत्वे सति' यह विशेषण जोड़ना पड़ा। तब आकाशादि तो किसी अवयव से जन्य नहीं हैं, अतः अतिव्याप्ति का निवारण हो गया। पुनः 'अवयवी अजनक' न रहे तो हस्त पाद अङ्गुली आदि शरीरावयव भी अपने-अपने अवयवो से जन्य हैं, तो 'अवयवजन्यत्व' उनमें होने से उन्हें 'अन्त्यावयवी' कहना पड़ेगा, किंतु वे अन्त्यावयवी तो हैं नहीं, अतः अतिव्याप्ति होगी। उसके वारणार्थ 'अवयवजनक' कहना पड़ा। अब 'अवयवी' पद न दें तो असंभव ही हो जायगा। तात्पर्य यह

होकर चेष्टावान^१ होता है, वही 'शरीर' है। ऐसा लक्षण करने से शरीर के हस्त पादादि अवयव अन्त्यावयवी नहीं है, वे तो मध्यावयवी है। अतः अतिव्याप्ति नहीं है।

● न च यत्र शरीरे चेष्टा न जाता तत्राव्याप्तिरिति वाच्य, तादृशे प्रमाणाभावात्। अथवा चेष्टावदन्त्यावयववृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वम्, अन्त्यावयवविमात्रवृत्तिचेष्टावद्वृत्तिजातिमत्त्व वा तत्। मानुषत्वचैत्रत्वादिजातिमादाय लक्षणसमन्वयः।

● —शका — जिस मूर्च्छित शरीर में तथा सुषुप्त (सोए हुए) शरीर में चेष्टा नहीं होती, उसमें 'अन्त्यावयवित्वविशिष्ट चेष्टाश्रयत्व' इस शरीर लक्षण की अव्याप्ति हो जायगी।

समा — मूर्च्छाकाल में या सुषुप्ति काल में शरीर चेष्टाशून्य रहता है—यह मानने में कोई प्रमाण नहीं है। मूर्च्छाकाल में तथा सुषुप्तिकाल में प्राणग्रहण तथा निद्राग्रहणात्मक हितानुकूल क्रिया का होना तो प्रत्यक्षसिद्ध है। अतः तत्कालीन शरीर चेष्टासहित ही है, चेष्टारहित नहीं। अतः अव्याप्ति नहीं है।

शका—फिर भी उत्पत्तिकालावच्छिन्न शरीर में तथा मृतशरीर में चेष्टा न रहने से शरीर के लक्षण की पन, अव्याप्ति होगी।

समा०—वास्तव में तो मृतशरीर को 'शरीर' ही नहीं कहा जाता, उसे 'शव' कहते हैं। यदि मृतशरीर को भी 'शरीर' कहने का आप्रहृ ही हो तो शरीर लक्षण को 'जातिघटित' बना देंगे। तथा हि—'चेष्टावान् जो अन्त्यावयवी, उसमें वृत्ति जो द्रव्यत्वव्याप्यजाति—तादृशजातिमत्त्व' इस प्रकार शरीर का लक्षण कर देने से अव्याप्ति नहीं होगी। अर्थात् चेष्टावत जो अन्त्यावयवी जीवच्छरीर, उसमें वृत्ति जो द्रव्यत्वव्याप्यजाति, मनुष्यत्व, ब्राह्मणत्व, चैत्रत्वादि जाति, तादृशजातिमत्त्व—चैत्रीयमृतशरीर तथा उत्पत्तिकालीनशरीर में भी रहने में लक्षण-समन्वय हो सकेगा, तब अव्याप्ति नहीं होगी। इसी अभिप्राय से ग्रथकार ने

है कि जिस अवयवी से फिर दूसरा अवयवी होना सम्भव न हो, वह पूर्ण या शेषी होता है। जैसे—'कपाल, शाखा' अवयव हैं और घट तथा वृक्ष अन्त्यावयवी हैं। घट से घट कभी नहीं होगा।

१ शरीर के लक्षण में यदि 'चेष्टा' पद न दें तो घट पटादि भी अन्त्यावयवी हैं, परन्तु उनमें चेष्टा न होने से लक्षण की अतिव्याप्ति होगी। उसके निवारणार्थ 'चेष्टा' पद दिया है, अतः अतिव्याप्ति नहीं है।

कहा है कि 'चेष्टावदन्त्यावयवविवृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वम्' । मनुष्यत्व, ब्राह्मणत्वादि ऐसी जाति है, जो चेष्टायुक्त अन्त्यावयवी जीवच्छरीर में रहती है और वह जाति द्रव्यत्वव्याप्य भी है, तादृशजातिमत्त्व सभी शरीरों में है, अतः कोई दोष नहीं है । यदि 'अन्त्यावयवी में रहनेवाली जाति' इतना ही कहे, 'चेष्टावत्' न कहे तो 'घटत्व' जाति भी केवल अन्त्यावयवी 'घट' में रहती है, तो उसमें भी शरीरलक्षण के चले जाने से अतिव्याप्ति हो जायगी, उसके निवारणार्थ 'चेष्टावत्' कहना पडा । करपाद आदि में अतिव्याप्ति के वारणार्थ 'अन्त्यावयवी' कहा । अब 'द्रव्यत्वव्याप्य' यदि न कहे तो 'सत्ता' जाति भी चेष्टावत् (चेष्टाविशिष्ट) अन्त्यावयवी में रहती है, अर्थात् द्रव्य, गुण कम तीनों में 'सत्ता' जाति रहती है, अतः उनमें शरीरलक्षण की अतिव्याप्ति होगी, तन्निवारणार्थ 'द्रव्यत्वव्याप्य' कहना पडा । फिर भी कालिकसम्बन्ध से चेष्टावद्वट में अतिव्याप्ति हो सकती है, उसके निवारणार्थ 'समावयवसम्बन्ध' से चेष्टावत्त्व समझना चाहिये ।

शका—द्रव्यत्वव्याप्यजाति' कहने पर भी 'चेष्टावदन्त्यावयवी' 'शरीर' हुआ तद्वृत्ति (उसमें रहनेवाली) द्रव्यत्वव्याप्यजाति 'पृथ्वीत्व' होगी, वह पृथ्वीत्वजाति 'घट' में भी है । अतः शरीरलक्षण की 'घट' में अतिव्याप्ति होगी ।

समा०—इसी अरुचि के कारण ग्रथकार ने उसी लक्षण को और परिष्कृत कर दिया 'अन्त्यावयवविमात्रवृत्तिचेष्टावद्वृत्तिजातिमत्त्व' वा 'तत्' । अर्थात् जो जाति केवल अन्त्यावयवी में ही रहती हो तथा चेष्टावाले में भी रहती हो ऐसी जाति से युक्त होना । अब देखिये कि 'पृथ्वीत्व' जाति, केवल अन्त्यावयवी में ही नहीं रहती, बल्कि कपाल में भी (जो अन्त्यावयवी नहीं है) रहती है । अतः परिष्कृत लक्षण के अनुसार ऐसी जाति लेनी होगी, जो केवल अन्त्यावयवी में रहती हो और चाष्टावाले में रहती हो । ऐसी जाति केवल 'मनुष्यत्व' आदि हो सकती है, पृथ्वीत्व जाति नहीं । 'मनुष्यत्व' आदि जाति, शरीर में ही रहती है, तादृशजातिमत्त्व भूतशरीर तथा उत्पत्तिकालीन शरीर में भी रहने से लक्षण समावयव हो जाता है । तात्पर्य यह है कि मनुष्यत्व, चैत्रत्व आदि जाति को लेकर शरीर मात्र में लक्षणसमन्वय कर लेना चाहिये । यदि केवल 'अन्त्यावयवविमात्र' में रहनेवाली जाति' इतना ही कहे और 'चेष्टावद्वृत्ति' न कहे तो 'घटत्व' जाति भी केवल अन्त्यावयवी (घट) में ही

रहती ह, उसमें अतिव्याप्ति हो जायगी। अतः 'चेष्टावद्वृत्ति' कहना पडा। तब अतिव्याप्ति नहीं होगी। 'द्रव्यत्व' को लेकर अतिव्याप्ति का वारण करने के लिये प्रथम वृत्त्यन्त और घटत्व' को लेकर अतिव्याप्ति का वारण करने के लिये द्वितीय वृत्त्यन्त का उपादान किया गया है। इस परिष्कृत लक्षणमे 'द्रव्यत्वव्याप्य' कहने की भी आवश्यकता नहीं ह। क्योंकि 'सत्ता', 'द्रव्यत्व', 'पृथ्वीत्व', जातिया केवल अत्यावयवी मे ही नहीं रहती, अपितु अन्यत्र भी रहती ह। केवल अन्त्यावयवी मे रहनेवाली जाति तो 'मनुष्यत्व', 'चत्रत्व', आदि जाति ही मिलेगी, तादशजातिमत्त्व समस्त शरीरो मे होगा।

● न च नृसिंहशरीरे कथं लक्षणसमन्वयः ? तत्र नृसिंहत्वस्यैकस्य क्विवृत्तितया जातित्वाभावाज्जलीयतैजसशरीरवृत्तितया देवत्वस्यापि जातित्वाभावादिति वाच्यं, कल्पभेदेन नृसिंहशरीरस्य नानात्वेन नृसिंहत्वजात्या लक्षणसमन्वयात्।

॥ इति पार्थिवशरीरनिरूपणम् ॥

शका—ऊपर कहा गया ह कि परिष्कृत किये हुए 'अन्त्यावयविमात्रवृत्ति चेष्टावद्वृत्तिजातिमत्त्वम्—शरीर लक्षण का शरीर मात्र म (समस्त शरीरो मे) लक्षणसमन्वय हो जाता है, कि तु भगवान विष्णु का जो 'नृसिंह' रूप मे अवतार है, वह 'नृसिंह' शरीर तो एक ही है। अतः उस शरीर मे द्वितीय परिष्कृत शरीर-लक्षण का समन्वय कसे होगा ? क्योंकि नृसिंहत्व' धर्म, 'एकव्यक्तिमात्र-वृत्ति' होने से उसे 'जाति' नहीं कह सकते। यदि उस शरीर मे 'मनुष्यत्व' जाति कहे तो वह भी नहीं कह सकते। क्योंकि परिष्कृतलक्षण के अनुसार केवल अत्यावयविमात्र मे रहनेवाली और चेष्टावाले मे रहनेवाली 'मनुष्यत्व' आदि कोई जाति हो ही नहीं सकती। वह नृसिंह का शरीर भी 'शरीर' ही है। उसमे शरीर का लक्षण न घटने से शरीरलक्षण की अव्याप्ति है। अनुमान प्रयोग इस प्रकार होगा—'नृसिंहत्व न जाति, एकव्यक्तिवृत्तित्वात्'। यदि 'नृत्व' या 'सिंहत्व' जाति मानकर लक्षणसमन्वय करें तो वह भी नहीं हो सकता, क्योंकि केवल एक एक को स्वीकार करने मे कोई प्रमाण नहीं है। दानो को यदि स्वीकार करें तो दोनो मे जातिसंकर का प्रसंग प्राप्त होगा और आशिकत्व भी प्राप्त होगा। यदि कहे कि 'नृसिंह' देवता है, अतः उस 'नृसिंह शरीर' में 'देवत्व' जाति ह, तो यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि 'देवत्व' कोई जाति नहो है। क्योंकि 'देवत्वजाति' को मानने पर 'संकर' दोष आवेगा। देवत्व तो जलीय शरीरवाले 'वरुण' मे और

तैजस शरीरवाले 'सूय मे' रहता है। अर्थात् वरुणलोक में प्रसिद्ध जलीय-शरीर तथा सूयलोक में प्रसिद्ध तैजसशरीर में 'देवत्व' रहता है। अतः जलीयत्व तथा तैजसत्व के साथ 'देवत्व' का साक्य होगा। तथाहि—'देवत्व' को छोड़कर 'जलीयत्व', सरिज्जल में और 'जलीयत्व' को छोड़कर 'देवत्व', तैजस सूर्यादिदेवों में और दोनों का समावेश जलीयशरीर में। उन्नी प्रकार देवत्व को छोड़कर तैजसत्व सुवर्ण में, और तैजसत्व को छोड़कर देवत्व वरुणादि जलीय देव में, और दोनों का समावेश 'तैजसशरीर' में है। इस साक्य दोष के कारण 'देवत्व' को जाति नहीं कह सकते। एवम् 'नसिह शरीर' में रहनेवाली ऐसी कोई जाति नहीं, जिसे लेकर परिष्कृत लक्षण का सम वय नृसिहशरीर में किया जा सके।

समा०—काल अनादि तथा अनंत है, उसमें कृत त्रता, द्वापर आदि युग के कम से अनेक कल्प होते हैं। 'कल्प' शब्द ब्रह्मा के एक दिन का वाचक है। यह एक दिन का काल चालीस अबुद बत्तीस कोटि वर्षों का होता है। ब्रह्मा के प्रत्येक कल्प में 'नसिहावतार' होता है। उन नसिहशरीरों का एकत्व ही 'नसिहत्व' जाति है। इस रीति से 'नसिहत्व' जाति की सिद्ध की गई है। अतः नृसिह शरीर में शरीरलक्षण का लक्षण समन्वय हो जाता है। क्योंकि 'नसिहत्व' अनेक व्यक्तिवत् हो जाता है। अतः नसिहत्वधर्म को जाति मानने में 'एकव्यक्तिवत्त्व' बाधक नहीं है।

इति पार्थिवशरीरनिरूपणम् ।

ॐ इन्द्रियमिति । घ्राणेन्द्रिय पार्थिवमित्यर्थः ।^१ पार्थिवत्व कथमिति चेत् ? इत्थम् । घ्राणेन्द्रिय पार्थिव रूपादिषु मध्ये गन्धस्यैव व्यञ्जक-

१ गन्धसमानाधिकरणद्रव्यत्वसाक्षात्प्राप्तजातिमिन्द्रिय पार्थिवेन्द्रियम्—यह घ्राणेन्द्रिय गन्धगुणवाली है। इसमें यह नियम है कि—'यदिद्रिय रूपादिषु मध्ये य गुण गच्छति तत् इन्द्रिय तदगुणयुक्तम्'—जो इन्द्रिय, रूप रस-गन्ध स्पर्श-शब्द—इन पांच गुणों में से जिस गुण को ग्रहण करती है, वह इन्द्रिय उस गुण वाली कहलाती है। जैसे—चक्षुः, रसन, घ्राण, त्वक् श्रोत्र ये इन्द्रिया यथा क्रम रूपादिको का ग्रहण करती हैं। 'घ्राणेन्द्रिय गन्धवत् गन्धग्राहकेन्द्रियत्वात्' 'चक्षुरादिवत्'—यह घ्राणेन्द्रिय गन्धगुणवाला है, गन्ध की ग्राहक इन्द्रिय होने से, चक्षुरादि इन्द्रिय के समान। अथवा दूसरा अनुमान यह है—'घ्राणेन्द्रिय पार्थिव रूपादिषु मध्ये गन्धस्यैव अभिव्यञ्जकत्वात्, कुकुमगन्धाभिव्यञ्जकगोचरवत्, वायुपानीतसुरभिपार्थिवभागवत्—घ्राणेन्द्रिय पार्थिव होने योग्य है,

त्वात्, कुकुमगन्धाभिव्यञ्जकगोघृतवत् । न च दृष्टान्ते स्वकीयरूपा दिव्यञ्जकत्वादसिद्धिरिति वाच्य, परकीयरूपाद्यव्यञ्जकत्वस्य तदर्थत्वात् । न च नवशरावगन्धव्यञ्जकजलेऽनैकान्तिकत्वमिति वाच्य, तस्य सकतुरसाभिव्यञ्जकत्वात् । यद्वा परकीयेति न देयम्, वायूपनीतसुरभिभागस्य दृष्टान्तत्वसम्भवात् । न च घ्राणेन्द्रियसन्निकर्षस्य गन्धमात्रव्यञ्जकत्वात् तत्र व्यभिचार इति वाच्य, द्रव्यत्वे सतीति विशेषणात् ।

इति पार्थिवेन्द्रियनिरूपणम् ।

क्योकि रूपादि चारो के मध्य मे से वह केवल गन्ध को ही प्रकट करता है । जो जो गन्ध का अभिव्यजक होता है, वह वह पार्थिव होता है । कु कुम (केशर) में मिला हुआ गोघृत कु कुम के रूपादिको में से ग घ का ही अभिव्यजक है । अत गोघृत में पार्थिवत्व प्रत्यक्ष सिद्ध है ।

अथवा - कस्तूरी, कुसुमादि पार्थिव भागो का वायु से उड़ाया हुआ जो पार्थिव भाग है वह भी रूपादि चारो में से गन्ध का ही अभिव्यजक है, इस कारण भी सुरभिभाग में पार्थिवत्व निश्चित होता है । अब घ्राणेन्द्रिय पार्थिव है, क्योकि रूपादिको में से वह केवल गन्ध का ही ग्रहण करती है । इस लक्षण में यदि 'एव' पद न दें तो नवीन सकारे में डाला हुआ जल, सकोरे के ग घ का भी अभिव्यजक होता है, इस कारण जल को भी पार्थिव कहना होगा, तब तो व्यभिचार हो जायगा । तथा मन के बिना किसी वस्तु का ज्ञान होगा, अत मन भी गन्ध का अभिव्यजक है । इस कारण मन में भी दोष (व्यभिचार) हुआ । इस दोष के निवारणाय लक्षण में 'एव' पद दिया गया है । यह 'एव' पद गन्ध से भिन्न रूप, रस, स्पश का निषेधक है । वह नवशरावस्थित जल केवल गन्ध का ही अभिव्यजक नहीं, किंतु सकतु में पड़कर रस का भी अभिव्यजक है । तथा 'मन' जैसे ग-घ का अभिव्यजक है, वैसे ही रूपादिको का भी वह अभिव्यजक है । यदि 'रूपादिमध्ये' यह पद न दें तो हेतु में स्वरूपाऽसिद्धि (पक्ष में हेतु का न रहना) दोष होगा । घ्राणेन्द्रिय केवल गन्ध का ही अभिव्यजक नहीं किन्तु गन्धत्वजाति तथा गन्धाभाव का भी अभिव्यजक है । 'द्रव्यत्वे सति' यह पद न देने से 'सन्निकर्ष' के द्रव्य न होने से दोष नहीं है । 'गोघृत' यद्यपि अनेक रूपादिको का अभिव्यजक है तथापि 'कु कुम' के रूपादिको में से केवल गन्ध का ही अभिव्यजक है । इस कारण उस हेतु में उन रूपादिको का 'परकीयत्व' विशेषण कहने से 'गोघृत' दृष्टान्त में हेतु की असिद्धि नहीं होती ।

● अनित्य पृथ्वी के तीन भागों में से जो 'इन्द्रिय' सन्निक भाग है वह 'घ्राणेन्द्रिय' (नासिका) है । 'घ्राणेन्द्रिय पार्थिवम्'—यह प्रतिज्ञा वाक्य है । उस पर शंका की गई है कि 'पार्थिवत्व कथम्' अर्थात् घ्राणेन्द्रिय में पार्थिवत्व की सिद्धि करने में (घ्राणेन्द्रिय को पार्थिव कहने में) हेतु क्या है ? तब इत्थम् कहकर उत्तर दिया जा रहा है, अर्थात् अनुमान प्रयोग के द्वारा 'हेतु' बता रहे हैं । घ्राणेन्द्रिय पार्थिव (पृथ्वी का भाग) है, इसे सिद्ध करने के लिये अनुमान प्रयोग इस प्रकार होगा— 'घ्राणेन्द्रिय पार्थिव, रूपादिषु मध्ये गन्धस्यैव व्यञ्जकत्वात्, कुकुम ग घाभिव्यञ्जकगोघतवत्'—इसमें 'घ्राणेन्द्रिय' पक्ष है, 'पार्थिवत्व' साध्य है, 'रूपादिषु मध्ये गन्धस्यैव अभिव्यञ्जकत्वात्' हेतु है, 'कुङ्कुमगन्धाभिव्यञ्जकगोघतवत्' यह दृष्टान्त है । जैसे—गाय का घन कुङ्कुम (केशर) में जब मिला देते हैं, तब वह (गो घृत) केवल कुङ्कुम के गन्ध का ही ज्ञान कराता है, बाकी के जो कुङ्कुम के रूप, रस, स्पर्श हैं, उनका (तीनों का) ज्ञान वह नहीं कराता । तथापि वह (गो घृत) अपने रूपादिका तो अभिव्यञ्जक होता ही है । दूसरे के (केशर के) रूपादि का अभिव्यञ्जक नहीं होता—यह केवल का तात्पर्य है । इसलिये 'केवलगन्ध का ही ज्ञान कराना (अभिव्यञ्जक होना) यह जो हेतु का

'परकीय' पद के देने से शरीरकृत गौरव होता है, इस कारण 'परकीय' पद का छोड़ देते हैं और वायूपनीतसुरभिभागवत्' यह दूसरा दृष्टान्त दिया है । वह 'सुरभि' पार्थिवभाग, स्वकीय रूपादिकों के अभिव्यञ्जक नहीं होते, किन्तु स्वकीय गन्धमात्र के ही अभिव्यञ्जक होते हैं ।

शंका—'सति कुड्ये चित्रम्'—यदि भित्ति (दीवार भीत) हो, तो उस पर चित्र चितारे जाय । भीत के न होने पर अपने आप ही चित्र का अभाव होगा । इस न्याय के अनुसार जब वह इन्द्रिया सिद्ध हो जाय, तभी पार्थिवत्वादि भी सिद्ध हो जायगा ।

समा०—उक्त आशंका के निवारणार्थ अनुमान प्रदर्शित किया जा सकता है—'रूपाद्युपलब्धि करणसाध्या क्रियात्वात् द्विदिक्रियावत्'—रूपादिकों की उपलब्धि (ज्ञान) किसी करण से ही साध्य होने योग्य है, क्रियारूप होने से । जो जो क्रिया है, वह वह किसी करण से ही साध्य होती है । जैसे छेदन क्रिया, कुठाररूप करण से ही साध्य है । इस अनुमान से रूपोपलब्धि का करण चक्षु, रस का रसनेन्द्रिय, गन्ध का घ्राणेन्द्रिय, स्पर्श का त्वगिन्द्रिय, और शब्द की उपलब्धि का करण श्रोत्रेन्द्रिय है तथा सुख दुःखादि का मन इन्द्रिय है—यह सिद्ध होता है ।

स्वरूप प्रदर्शित किया गया है, वह दृष्टान्त में घटित न हो पाने से 'विशेषणासिद्धि' दोष की शका नहीं करनी चाहिये। यदि 'असिद्धि' दोष, 'हेतु' में आता तो उस हेतु को 'असिद्ध हेतु मानकर 'हेत्वाभास कहते, किन्तु वैसा है नहीं। निष्कर्ष यह है कि 'रूप आदि का अभिव्यजक न होकर केवल गन्ध का ही अभिव्यजक हो, इसका तात्पर्य यह है कि 'दूसरे (पर) के रूपादि का अभिव्यजक न हो।

शका—उपयुक्त 'विशेषणासिद्धि' दोष के न रहने पर भी नवशरावगन्ध व्यजक जल में व्यभिचार हो सकता है। नवीन मृत्पात्र (मिट्टी का बतन) की गंध तभी अभिव्यक्त हो पाती है, जब उस मृत्पात्र पर पानी गिराया (छिन्का) जाता है। इस रीति से पानी (जल) भी गंध का अभिव्यजक है। अतः पाथिवत्व—साध्य के अभाव भिक्करणस्वरूप 'जल में 'गन्धेतरविषयज्ञानाजनकत्वेति गन्धविषयकज्ञानजनकत्वात्' इस हेतु के रहने से व्यभिचार होता है। अतः 'हेतु' व्यभिचरित हो गया। क्योंकि सत्त्व हेतु वही होता है जो हमेशा साध्य के साथ ही रहता हो, तथा जहाँ साध्य का अभाव रहता हो, वहाँ कभी भी न रहता हो।

समा०—नवीन मृत्पात्र (मिट्टी का पात्र शराव=सकोरा आदि) के गन्ध का अभिव्यजक जल, केवल 'गन्ध' का ही अभिव्यजक नहीं है, अपितु सक्तु (सत्तू=सतुआ) के रस का भी अभिव्यजक है। क्योंकि पानी में घोलन पर ही सक्तु का स्वाद आता है। अतः जल में, 'परकीयरसादिज्ञानाजनकत्वेति' इस विशेषण के घटित न होने से व्यभिचार नहीं हो पाया।

'लाघव' को ध्यान में रखकर उपयुक्त हेतु में 'परकीय' विशेषण देने की भी आवश्यकता नहीं है। इसी अभिप्राय को सूचित करने के लिये 'विशेषणासिद्धि' दोषशून्य एक अन्य दृष्टान्त के भी प्रदर्शित किया जा रहा है—'यद्वा परकीयेति' इस दृष्टान्त के देने में अभिप्राय यह है कि हेतु में जो विशेषण जोड़ा गया था—'परकीय (दूसरे के) रूपादि का अभिव्यजक न होकर केवल गंध का अभिव्यजक हो'—उसमें 'परकीय' (दूसरे के) यह अश न दिया जाय। केवल इतना ही हेतु रखा जाय कि रूपादि का अभिव्यजक न होकर केवल गन्ध का ही अभिव्यजक हो' इसके लिये 'वायूपनीत सुरभिभाग' का दृष्टान्त दे रहे हैं। अर्थात् वायु से उड़ाए पुष्पादि के सुगन्धित अश को दृष्टान्त के रूप में रखा जा सकता है। क्योंकि वह सुगन्धित अश केवल गंध

का ही ज्ञान कराता है, गन्ध के अतिरिक्त रूपादि का ज्ञान नहीं कराता । एवञ्च 'रूप रस स्पर्शज्ञानाऽजनकत्वे सति गन्धज्ञानजनकत्वात्' यह हेतु दृष्टान्त में वदित हो जाने से 'भागासिद्धि दोष नहीं है । अतः वे 'वायूपनीतसुरभिभाग' रूपादिको में से केवल गन्ध के ही व्यञ्जक हैं और पार्थिव भी हैं ।

शका—यद्यपि उक्त अन्य दृष्टान्त में भी कोई दोष नहीं है, तथापि—
घ्राणेन्द्रिय और गन्ध का जो 'स्व-संयुक्त-समवाय' अर्थात् घ्राणसंयुक्तसमवाय सम्बन्ध है, उसमें व्यभिचार होगा । क्योंकि घ्राणसंयुक्तसमवायसम्बन्ध में रूप रस स्पर्शज्यजलत्वे सति गन्धस्यैव अभिव्यञ्जकत्वात् यह हेतु विद्यमान है । तस्मात् अपार्थिव समवायसम्बन्ध रूप पष्ठ पदार्थ में हेतु का व्यभिचार हो जाना है ।

समा०—हेतु में 'द्रव्यत्वे सति' यह विशेषण जोड़ देना चाहिये । तब अर्थ होगा कि 'द्रव्य होकर रूपादिको में से गन्ध का ही व्यञ्जक होना ।' अर्थात् गन्ध के व्यञ्जक बहलानेवाले को साथ साथ 'द्रव्य' भी होना आवश्यक है । स्वसंयुक्त समवाय सञ्ज्ञक सम्बन्ध (घ्राणेन्द्रिय सन्निकष) 'द्रव्य' ही है । अतः उसमें हेतु के न रहने से व्यभिचार नहीं है ।

● विषय इति । उपभोगसाधन विषय 'सर्वमेव हि कार्यजातमदृष्टाधीनम्' । यत्कार्यं यददृष्टाधीनं तत्तदुपभोगसाक्षात्परम्परया वा जनयत्येव । न हि बीजप्रयोजनाभ्यां विना कस्यचिदुत्पत्तिरस्ति । तेन द्वयणुकादिब्रह्माण्डान्तः सर्वमेव विषयो भवति । शरीरेन्द्रिययोर्विषयत्वेऽपि प्रकारान्तरोपन्यासः शिष्यबुद्धिवैशद्यार्थः ॥ ३८ ॥

॥ इति पृथिवीग्रन्थः ॥ ॥ इति पार्थिवविषयनिरूपणम् ॥

● द्वयणुकादि से लेकर ब्रह्माण्ड तक जितना पदार्थसमुदाय है वह सब पृथ्वी का विषय है । अनित्यसञ्ज्ञक पृथिवी के भागों में से जो 'विषय' सञ्ज्ञक भाग है, उसका निरूपण करते हैं—'विषय' इति । जिस वस्तु से सुख दुःख का उपभोग होता है उस वस्तु को 'विषय' कहते हैं । अर्थात् सुख दुःख साक्षात्कार के प्रयोजक को 'विषय' कहते हैं । साक्षात् अथवा परम्परासम्बन्ध से कायसम्पादक का नाम 'प्रयोजक' है । द्वयणुक से लेकर ब्रह्माण्डपर्यन्त जितनी पृथिवी है, वह सब 'विषय' है । इस विषय से उत्पन्न हुए सुख या दुःख के उपभोग का प्रकार यह है कि इस लोक या परलोक में जो वस्तु उत्पन्न हुई है, या उत्पन्न होगी अथवा उत्पन्न हो रही है वह सभी वस्तु (कायसमुदाय) जीवों के अदृष्ट (पुण्य पाप) के अधीन

ह । जो वस्तु (कार्य) जिस जीव के जिस अदष्ट के अधीन है, वह वस्तु (काय) उसी जीव को उसी के अदष्ट के अनुसार साक्षात् अथवा परम्परासम्बन्ध से सुख दुःख साक्षात्कार की प्रयोजक होती है । तत्तत् जीवों के अदष्ट (भाग्य, दैव, पुण्य पाप) से उत्पन्न हो गई या होगी या हो रही है—ऐसा माना जाता है । तथा च 'सर्व काय धर्माधर्माग्नीर्भवति, कहा जाता है । इसमें प्रमाण यह है—जो वस्तु (विषय, काय) उत्पन्न होती है, उसकी उत्पत्ति का बीज (कारण) तथा प्रयोजन (उपयोग अथवा फल) आवश्यक मानने पड़ते हैं । इन दो कारणों के बिना कोई भी वस्तु उत्पन्न नहीं होती । अर्थात् प्रत्येक काय की उत्पत्ति में कोई न कोई समवायि असमवायि या निमित्त कारणों में से कोई भी एक अवश्य ही होगा । उसी तरह कोई न कोई प्रयोजन भी अवश्य ही होगा । इससे यह सिद्ध होता है कि द्व्यणुक से ब्रह्माण्ड तक जितनी भी वस्तुएँ हैं, वे सभी वस्तुएँ उनके विषय हैं ।

शका—शरीर तथा इन्द्रिय इन दो से ही सुख-दुःख का उपभोग होता है । अतः शरीर और इन्द्रिय ये ही दो विषय कहे जा सकते हैं, 'तब शरीर, इन्द्रिय और विषय—ये तीन भेद क्यों किये गये हैं ?

१ पार्थिवशरीरलक्षणम्—'गन्धवत्त्वे सति भोगायतनत्वम्पार्थिवशरीरत्वम् ।' पार्थिवेन्द्रियलक्षणम्—'गन्धवत्त्वे सति गन्धज्ञानकारणत्वम्पार्थिवेन्द्रियत्वम् ।' पार्थिवविषयलक्षणम्—'गन्धवत्त्वे सति उपभोगसाधनत्वम्पार्थिवविषयत्वम् ।' द्व्यणुक तथा त्र्यणुक से लेकर ब्रह्माण्ड तक सभी अनित्य पार्थिवी के विषय हैं । अतः द्व्यणुक तथा त्र्यणुक की सिद्धि का प्रकार यह होगा—'तत् त्र्यणुक अवयवजन्य चाक्षुषद्रव्यत्वात् घटवत्'—घट चाक्षुषद्रव्य है, और कपालरूप अवयवों से जन्य भी है, उसी प्रकार त्र्यणुक भी चाक्षुषद्रव्य है । अतः वह भी अवयवों से जन्य होगा । इस लक्षण में यदि 'चाक्षुष' पद न दें तो आकाशादि नित्य द्रव्यों में व्यभिचार होगा । यदि 'द्रव्य' पद न दें तो गुणादिकों में व्यभिचार होगा । त्र्यणुक के अवयव द्व्यणुक होते हैं । परस्पर संयुक्त तीन द्व्यणुकों से त्र्यणुक उत्पन्न होता है । द्व्यणुक की सिद्धि का प्रकार—'द्व्यणुक अवयवजन्य महदारम्भकत्वात् कपालवत्'—कपालरूपद्रव्य महत्त्वपरिमाणवाले घटरूपद्रव्य का आरम्भक है । यह कपालरूपद्रव्य, कपालिकारूप अवयवों से जन्य भी है, वैसे ही महत्त्वपरिमाणवाला त्र्यणुकरूप द्रव्य भी द्व्यणुकरूप अवयवों से अवश्य ही जन्य होगा ।

समा०—शिष्यो की बुद्धि को विशद बनाने के लिये (पदर्थों के सूक्ष्म भेद जानने की शक्ति प्राप्त कराने के लिये) उक्त तीन भेद किये गये हैं । अर्थात् सभी उपभोगसाधन होने के नाते विषय कहे जा सकते हैं, एन शरीर और इन्द्रिय का पथक् विभाग करने की आवश्यकता नहीं थी, तथापि ये शरीर है, ये इन्द्रिया ह, उनसे भिन्न ये विषय भी हैं, इस प्रकार से शिष्यो की बुद्धि को विकसित करना यही एक मात्र प्रयोजन ग्रन्थकार का है । इति पथिवीग्रन्थ ।

इति पृथ्वीनिरूपणम् ।

ॐ वर्णः शुक्लो रसस्पर्शौ जले मधुरशीतलौ ।

स्नेहस्तत्र, द्रवत्वं तु सासिद्धिकमुदाहृतम् ॥ ३६ ॥

● जल का शुक्ल (सफेद) वर्ण है, मधुर रस तथा शीतस्पर्श है । उसमें (जल में) स्नेहगुण अर्थात् चिकनापन तथा स्वाभाविक द्रवता (तरलता) बताई गई है । 'सर्व वाक्य सावधारणम्' इस नियम के अनुसार जसे 'अब्भक्षो वायुभक्ष' का अर्थ जल को ही भक्षण करता है (पीता है), वायु को ही भक्षण करता है,—उपलब्ध होता है, उसी तरह यहाँ भी जल में अभास्वर शुक्ल ही वर्ण है अर्थात् जल में अभास्वर शुक्लरूप समवायसम्बन्ध से रहता है । जल में मधुर ही रस है और शीत ही स्पर्श है अर्थात् मधुर रस और शीतस्पर्श दोनों समवायसम्बन्ध से उसमें रहते हैं । उसी तरह जल में ही स्नेह है । अर्थात् जल में स्नेह समवायसम्बन्ध से रहता है । और जल में द्रवत्व तो सासिद्धिक=स्वाभाविक, उदाहृतम् = समवायसम्बन्ध से रहता है, ऐसा स्वीकार किया है^१ । एवञ्च—'अभास्वरशुक्लमात्ररूपवत्त्वम्' 'शीतमात्रस्पर्शवत्त्वम्', 'स्नेहवत्त्वम्', 'सासिद्धिकद्रवत्ववत्त्वम्'—इस प्रकार जल के अनेक लक्षण हो सकते हैं ।

● जल निरूपयति—'वर्ण शुक्ल' इति स्नेहसमवायिकारणतादृच्छेदकतया जलत्वजाति सिद्धयति ।

● जल निरूपयतीति । यहाँ पर (निरूपण) 'नि + रूप' का अर्थ है—जल के लक्षण, स्वरूप, प्रामाण्य का ज्ञान करानेवाला व्यापार । इसी को संस्कृत में इस प्रकार कहा जायगा—लक्षण-स्वरूप प्रामाण्यादिप्रकारकज्ञानाप्नुकूलव्यापारो निरूपयतेरथ । तथाच—जलनिष्ठविषयतानिरूपकं यत् लक्षण स्वरूप-प्रामाण्यादि-

१ "रूपरसस्पर्शवत्य आपो द्रवा स्निग्धा"—(वै सू २।१।२)

प्रकारक ज्ञान, तदनुकूलव्यापारानुकूलकृतिमान ग्रन्थकार इति 'जल निरुद्ध्यती' त्यस्य शाब्दबोध । जल के अभास्वरशुक्लरूपवत्त्वादि जो लक्षण ऊपर बनाये गये हैं, उन लक्षणों का 'लक्ष्य' 'जल' है । अतः लक्ष्यता 'जल' में रहेगी, और लक्ष्यतावच्छेदक 'जलत्व' होगा । वह 'जलत्व' धर्म जातिरूप है । अर्थात्—जल के 'स्नेह' गुण को छोड़कर बाकी बचे अन्य विशेषगुण रूप, रस, स्पर्श, द्रवत्व ये, कतिपय अन्यान्य विशेषताओं के साथ पृथ्वी आदि अन्य द्रव्यों में भी उपलब्ध होते हैं । एक 'स्नेह' ही ऐसा गुण है जो केवल जल में पाया जाता है, इस कारण स्नेह का समवायिकारणस्वरूप जो जल उसमें रहनेवाली जो समवायिकारणता, उसकी अवच्छेदक 'जलत्व' जाति मानी जाती है ।

● यद्यपि स्नेहत्व नित्यानित्यवृत्तितया न कार्यतावच्छेदक, तथापि जन्यस्नेहत्वं तथा बोध्यम् । अथ परमाणौ जलत्व न स्यात्, तत्र जन्य-स्नेहाभावात् तस्य च नित्यस्य स्वरूपयोग्यत्वे फलावश्यम्भाव नियमादिति चेत् ? न, जन्यस्नेहजनकतावच्छेदकतया जन्यजलत्वजाते सिद्धौ, तदवच्छिन्नजनकतावच्छेदकतया जलत्वजातिसिद्धिः ।

शका—कायरूप अनित्य पृथ्वी के समान उसके (पृथ्वी के) परमाणुओं में भी रूप, रस, गन्ध आदि अनित्य ही माने जाते हैं, क्योंकि वे (रूप, रसादि) अग्निसंयोग से उत्पन्न होते हैं । अतएव उनमें परिवर्तन होता है, अतः वे पाकज गुण हैं । इस कारण पृथ्वी के परमाणुओं के भी गुण अनित्य हैं । किंतु जल, तेज और वायु में जो गुण हैं, वे पाकज नहीं माने जाते । इसलिये जल आदि के परमाणुओं के गुणों को 'नित्य' ही कहना होगा । क्योंकि उनके पाकज न होने के कारण उनमें (गुणों में) परिवर्तन होने की कोई बात ही नहीं है । अनित्य जल के गुण भी अनित्य ही होंगे, क्योंकि अनित्य जल की उत्पत्ति के पश्चात् उसमें वे गुण उत्पन्न होते हैं यह है वस्तुस्थिति । तब जल-परमाणुओं में रहनेवाला 'स्नेह' तो नित्य ही कहना होगा । इस कारण 'स्नेहत्व' जाति को जो नित्य और अनित्य दोनों प्रकार के 'स्नेहों' में रहती है । अतः उसे 'कायता' की अवच्छेदक नहीं कह सकते । तब स्नेहत्वावच्छिन्न (स्नेह में रहनेवाली) कायता की (निरूपित) जो जलनिष्ठ कारणता उसकी अवच्छेदक एक अनुगत 'जलत्व' जाति कैसे सिद्ध हो सकेगी ?

समा —कायरूप अनित्य 'जल' में रहनेवाली अनित्य (जन्य) स्नेह की जो कारणता, उसकी अवच्छेदक 'जलत्व' जाति ही होगी, क्योंकि वह (जलत्व-

जाति) अन्य जल मे भी रहती है । उसके बाद उस जन्यजल मे रहनेवाली जो जन्यता उससे निरूपित जो नित्य जलनिष्ठा जनकता, उस जनकता की अवच्छेदक 'जलत्व' जाति की सिद्धि हो जाती है । इस प्रकार नित्य और अनित्य जल दोनों में रहनेवाली जलत्वजाति, जन्यजल-निष्ठ समवायिकारणता के अवच्छेदक रूप मे सिद्ध हो जाती है । इसी अभिप्राय को इस प्रकार भी समझ सकते हैं । स्नेहरूप काय की (निरूपित) जलनिष्ठ समवायिकारणता की अवच्छेदक होने से 'जलत्व' जाति सिद्ध होती है । क्योंकि स्नेह का समवायिकारण हुआ 'जल', उसमे रहनेवाली जो समवायिकारणता, उसका अवच्छेदक होगा 'जलत्व' । एव ऽ स्नेहसमवायिकारण तावच्छेदकतया 'जलत्व' जाति की सिद्धि हो जाती है । अब प्रश्न यह उपस्थित होता है कि 'स्नेहत्व' धम, नित्य स्नेह तथा अनित्यस्नेह दोनों में रहता है, तब उसे कायतावच्छेदक (कायतामात्र का अवच्छेदक) कैसे कह सकते ह ? परन्तु इस प्रश्न का उत्तर यह दे सकते हैं कि—'जन्यस्नेहत्व' रूप धम को कायतावच्छेदक मान लीजिये । किंतु फिर भी प्रश्न हो सकता है कि 'जन्यस्नेहत्वावच्छिन्न कायतानिरूपितकारणतावच्छेदकतया'—सिद्ध होनेवाली जो 'जलत्व' जाति, वह जलीय 'परमाणुओ' मे नही रह सकेगी, क्योंकि परमाणुओ मे जन्य स्नेह नही है । यदि स्नेह रूप काय के प्रति जलीय परमाणुओ मे 'स्वरूपयोग्यता' रूपकारणता को माने, तो उसे भी नही मान सकते, क्योंकि उनमे (नित्यपरमाणुओ में) स्वरूप योग्यतारूप कारणता को मानने पर उससे कभी तो फल अवश्य ही होना चाहिये, किंतु होना नही । इसकारण स्नेहरूप काय की निरूपित (जलनिष्ठ) समवायिकारणता की अवच्छेदक किसी अनुगत 'जलत्व' जाति की सिद्धि नही हो सकती । परंतु इस प्रश्न का उत्तर यह दिया जाता है कि पहले ^२जन्यस्नेहत्वावच्छिन्नजन्यता-

१ जलत्वजाति की सिद्धि—समवायसम्बन्धावच्छिन्न स्नेहत्वावच्छिन्न स्नेहनिष्ठकायतानिरूपिता, तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना या जलनिष्ठा समवायिकारणता, सा किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना कारणतात्वात्, षट्निष्ठकायतानिरूपित कपालगतकारणतावत् ।

२ जन्यजलत्व जाति की सिद्धि—समवायसम्बन्धावच्छिन्न जन्यस्नेहत्वावच्छिन्न-जन्यस्नेहनिष्ठजन्यतानिरूपिता, तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना या जन्य जलनिष्ठा समवायिकारणता, सा किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना, कारणतात्वात्, षट्निष्ठकायतानिरूपित-तनुगतकारणतावत् ।

निरूपितजनकतावच्छेदकतया 'जन्यजलत्व' जाति की सिद्धि कीजिये। अर्थात् जन्यस्नेहनिष्ठजन्यतानिरूपित जो जन्यजलनिष्ठा जनकता, तादृश जनकता की अवच्छेदक होने से जन्य जल में 'जलत्व' जाति सिद्ध कर लेनी चाहिये। उसके पश्चात् 'जन्यजलत्वावच्छिन्न, जन्यतानिरूपित जनकतावच्छेदकतया 'जलत्व' जाति की सिद्धि करनी चाहिये। अर्थात् जन्यजलनिष्ठजनकतावच्छेदकतया जन्यजल में 'जलत्व' जाति की सिद्धि करने के पश्चात् जन्यजलनिष्ठा जो जन्यता, उससे निरूपित जो शुद्धजलनिष्ठा जनकता, तादृशजनकता की अवच्छेदक होने से 'शुद्धजलत्व' जाति की सिद्धि कर लेनी चाहिये। वह 'जलत्वजाति' परमाणु जल में भी है। तात्पर्य यह है—'जलत्व' यह जाति है, ऐसा सिद्ध करने में अनुमान प्रमाण है—जैसे स्नेह (चिकनाहट) गुण जल ही का है, वह नित्य तथा अनित्य होने से दो प्रकार का है। जल के परमाणुओं का स्नेह नित्य है और द्रवणुकादिकों का स्नेह अनित्य है। एवञ्च सभी स्नेह के (नित्य अनित्यस्नेह के) प्रति 'जल' कारण है। इस प्रकार का काय—कारणभाव नहीं माना जाता। यदि माना जायगा तो परमाणुओं का नित्य स्नेह भी जल के सभी स्नेहरूपी कार्यों में समाविष्ट होकर वह (नित्य-स्नेह) उत्पन्न होने लगेगा, किन्तु होता नहीं है। इस कारण नित्यस्नेह के बिना केवल 'अनित्यस्नेह' के प्रति अनित्यजल कारण है—ऐसा काय कारणभाव प्रथम मानकर, तदनन्तर जल परमाणुओं में 'जलत्व' सिद्ध होता है। अब अनित्य जल के प्रति सब जल (नित्य-अनित्य) कारण है—ऐसा काय कारण भाव मानना चाहिये। इस प्रकार उस कारण के भेद को दशक, सर्व जलसाधारण 'जलत्व' जाति सिद्ध हो जाती है।

१ शुद्ध जलत्वजाति की सिद्धि—समवायसम्बन्धावच्छिन्न जन्यजलत्वावच्छिन्न जन्यजलनिष्ठा या जन्यता, तन्निरूपिता, तादाम्यसम्बन्धावच्छिन्ना या शुद्धजलनिष्ठा समवायिकारणता, सा किञ्चिद्वर्मावच्छिन्ना, कारणतात्वात्।

(२) 'जलत्व' जाति के अनुमान का आकार—

'जल निष्ठा या स्नेहसमवायिकारणता सा किञ्चिद्वर्मावच्छिन्ना कारणतात्वात् तन्तुनिष्ठकारणतावत्'—तन्तुओं में रहनेवाली पट की समवायिकारणता तन्तुत्व धर्म से अवच्छिन्न होती है, उसी प्रकार जलनिष्ठ स्नेह की समवायिकारणता भी किसी धर्म से अवश्य अवच्छिन्न होगी, ऐसा 'जलत्व' धर्म ही जाति के रूप में सिद्ध होता है।

शका—जो धम नित्य तथा अनित्य दोनों में रहता है, वह धम कायता का अवच्छेदक नहीं होता। यह स्नेहत्व धम भी नित्य तथा अनित्य स्नेह में रहता है, इस कारण वह जल निरूपित कायता का अवच्छेदक नहीं हो सकता। अन्य स्नेह की समवायिकारणता केवल अन्य जल में ही है परमाणुरूप नित्य जल में नहीं। इस कारण नित्य जल में जलत्वजाति की सिद्धि नहीं हो सकती।

समा०—द्व्यणुकादिरूप अन्यजल में जल स्नेह की समवायिकारणता है, इस कारण प्रथम जल-जलत्व-मात्रवृत्ति जलत्वजाति की सिद्धि कर लेनी चाहिये, तदनन्तर उस अन्य जलत्वजाति से अवच्छिन्न जल की समवायिकारणता का अवच्छेदकरूप से अन्य तथा अजान्य सब जल में शुद्ध-जलत्वजाति की सिद्धि करनी चाहिये। जैसे द्व्यणुक अनित्य जल में त्र्यणुकादि अन्य जल की समवायिकारणता है, वैसे ही परमाणुरूप नित्य जल में द्व्यणुकरूप अन्य-जल की समवायिकारणता है, इस कारण उस परमाणुरूप नित्य जल में तथा द्व्यणुकादिरूप अनित्य जल में उस अन्य जल की समवायिकारणता के अवच्छेदक रूप से जलत्वजाति की सिद्धि संभव है।

शका—अन्त्यावयविरूप जल में उस अन्यजल की समवायिकारणता नहीं है, इस कारण अन्त्यावयविरूप जल में जलत्वजाति की सिद्धि नहीं होगी।

समा०—किसी भी जल में अन्त्यावयवित्व नहीं होता, और दूसरे जल के संयोग से बहुत जल की उत्पत्ति की योग्यता तो है ही।

शका—जलमात्र में यदि अन्य जल की समवायिकारणता का स्वीकार करोगे तो वरुणलोकस्थ जलीय शरीरों से तथा रसनेन्द्रियरूप जल से भी किसी अन्य जल की उत्पत्ति होनी चाहिये, किन्तु होती नहीं।

समा०—वरुणलोकस्थ जलीयशरीर तथा रसनेन्द्रिय में यद्यपि अन्य जल की फलोपधायकत्वरूप कारणता नहीं है तथापि स्वरूपयोग्यत्वरूप कारणता तो विद्यमान है ही। अर्थात् कारणता दो प्रकार की होती है—एक तो फलोपधायकत्वरूपा तथा दूसरी स्वरूपयोग्यत्वरूपा। इनमें से प्रथम का स्वरूप यह है—‘अव्यवहितपूर्ववृत्तित्वसम्बन्धेन फलविशिष्टत्व फलोपधायकत्वम्’—व्यवधानरहित पूर्ववृत्तित्वसम्बन्ध से जो फलविशिष्टता है, वही फलोपधायकत्वरूप कारणता है। जैसे—घट की उत्पत्ति में कुलाल के हाथ में जो दण्ड है, उसमें

अव्यवहित—पूर्ववृत्तित्वसम्बन्ध से घटरूप फलविशिष्टता है। यही दण्ड मे फलोपधायकत्वरूप कारणता है।

दूसरी कारणता का स्वरूप यह है—‘कारणतावच्छेदकधमवत्त्व स्वरूपयोग्यत्वम्’—कारणता का अवच्छेदक जो धम, उसी का नाम स्वरूपयोग्यत्वरूपकारणता है। जैसे- दण्ड में रहनेवाली जो घट की कारणता है, उस कारणता का अवच्छेदक धम ‘दण्डत्व’ है। वह ‘दण्डत्व’ धम जैसे कुलाल के हाथ में स्थित दण्ड में है, वैसे ही वह (धम) वनस्थ दण्ड में भी रहता है। वह कारणतावच्छेदक दण्डत्व धमवत्त्व (धम) ही, उस वनस्थित दण्ड में उस घट की स्वरूपयोग्यत्वरूप कारणता है। वैसे ही यहां प्रकृत में परमाणुरूप जल में जो द्रव्यणुकादिरूप जन्य जल की समवायिकारणता है, वह फलोपधायकत्वरूप कारणता है, और जलीय शरीर तथा जलीय इन्द्रिय में जिस जन्यजल की कारणता है, वह स्वरूपयोग्यत्वरूप कारणता है। ऐसी स्वरूपयोग्यत्वरूप कारणता के विद्यमान रहने पर भी अन्य सहकारी कारणों के अभाव से जलीय शरीर तथा जलीय इन्द्रिय से किसी जन्य जल की उत्पत्ति नहीं होती। जैसे—वनस्थ दण्ड में स्वरूपयोग्यत्वरूप कारणता के होने पर भी अथ कुलाल, मृत्तिका आदि—सहकारी कारणों के अभाव में उस दण्ड से किसी घट की उत्पत्ति नहीं होती। अतः जलीय शरीर तथा जलीय इन्द्रिय में भी जन्य जल की स्वरूपयोग्यत्वरूप कारणता के अवच्छेदक रूप से जलत्व जाति की सिद्धि हो जाती है, और परमाणुरूप नित्य जल में जन्य स्नेह की जो स्वरूपयोग्यत्वरूप कारणता है, वह परमाणुरूप नित्य जल में किसी समय जन्य स्नेह की उत्पत्ति अवश्य करेगी। क्योंकि शास्त्रकारों का यह नियम है कि ‘नित्यस्य स्वरूपयोग्यत्वे फलवश्यभावनियमः’—नित्य पदार्थ में यदि किसी काय की उत्पत्ति की स्वरूपयोग्यतारूप कारणता स्वीकार की जाय तो उस नित्य पदार्थ से उस कायरूप फल की उत्पत्ति अवश्य होगी, क्योंकि नित्य पदार्थ का कभी भी नाश नहीं होता। नित्य पदार्थ से किसी समय अन्य कारण सामग्री की सहायता से कार्य की उत्पत्ति अवश्य होगी। किन्तु अनित्य पदार्थ में स्वरूपयोग्यत्वरूप कारणता के मानने पर भी काय की उत्पत्ति का नियम करना सम्भव नहीं। जैसे—वनस्थ दण्ड, घटकार्य में स्वरूप योग्य होकर भी कुलालादि सामग्री के न होने पर काय की उत्पत्ति बिना किये ही अग्नि आदि से नष्ट हो जाता है। अतः यह सिद्ध हुआ कि परमाणुरूप नित्य जल में जन्य स्नेह की स्वरूप योग्यता को स्वीकार कर यदि जलत्वजाति की सिद्धि की है तो जलपरमाणुओं से किसी समय

● शुक्लरूपमेव जलस्येति दर्शयितुमुक्त वर्ण शुक्ल इति । न तु शुक्ल रूपवत्त्व लक्षणम् । अथवा नैमित्तिकद्रवत्ववदवृत्तिरूपवदवृत्तिद्रव्यत्वसाक्षादव्याप्यजातिमत्त्वम्, अभास्वरशुक्लतररूपासमानाधिकरणरूपवदवृत्तिद्रव्यत्वसाक्षादव्याप्यजातिमत्त्व दा तदर्थ । तेन स्फटिकादौ नातिव्याप्ति ।

● 'शुक्लरूप' जल में ही है, यह पहले बता चुके हैं । कारिका में इसी अभिप्राय से 'वर्ण शुक्ल' कहा गया है । 'शुक्लरूपवत्त्व' यह जल का लक्षण नहीं है । क्योंकि 'पृथ्वी तथा तेज में भी शुक्लरूप रहता है, अत अतिव्याप्ति हो जायगी । जल में 'शुक्लरूप' है यह कहने का तात्पर्य यही है कि जल में एक शुक्ल ही रूप है, अन्य रूप नहीं । अथवा 'शुक्लरूपवत्त्व' को ही यदि जाति घटित कर दिया जाय तो वही जल का निदुष्ट लक्षण हो सकता है । जैसे— (१) जिनमें (पृथ्वी तथा वायुमें) नैमित्तिक द्रवत्व रहता है, उनमें न रहनेवाली, तथा जिनमें 'रूप' रहता है, उसमें रहनेवाली जो जाति अर्थात् 'नैमित्तिक द्रवत्व के अधिकरण में न रहनेवाली और रूप के अधिकरण में रहनेवाली जो 'द्रव्यत्व की साक्षात् व्याप्य जाति', तादृशजातिमत्त्व—इतना अथ 'शुक्लरूपवत्त्व' के कहने से समझना चाहिये ।

अथवा (२) अभास्वर शुक्ल से भिन्न जो अन्य रूप है, वे जिनमें (पृथ्वी और तेज में) है, उनमें न रहनेवाली, तथा जिस में रूप रहता है स्नेह की उत्पत्ति अवश्य होगी । किंतु यह कथन न्याय-सिद्धांत के विरुद्ध है । इस कारण जन्य स्नेह की समवायिकारणतावच्छेदकरूप से जलत्व जाति की सिद्धि नहीं करनी चाहिये । किन्तु जन्य जल की समवायिकारणतावच्छेदकरूप से ही जलत्व-जाति की सिद्धि करनी चाहिये । अभिप्राय यही है कि जन्य स्नेह की समवायिकारणता के अवच्छेदक से जन्य जलत्व जाति सिद्ध कर लेना और जय जल की समवायिकारणता के अवच्छेदकरूप से शुद्ध जलत्व-जाति की सिद्धि करनी चाहिये, यही सिद्धान्त है ।

१ 'शुक्लरूप' भास्वर तथा अभास्वर दो प्रकार का है । उनमें से 'भास्वर' तो स्पष्ट ही दीखता है और 'अभास्वर' अस्पष्ट दीखता है । 'भास्वर शुक्लरूप' तेज में रहता है । और 'अभास्वर शुक्लरूप' जल में रहता है । अभास्वर शुक्लरूप के बिना अथ कोई भी रूप 'जल में नहीं रहता ।

उसमे रहनेवाली जो जाति अर्थात् अभास्वर शुक्ल से इतर जो रूप उसके अधिकरण मे न रहनेवाली तथा रूप के अधिकरण मे रहनेवाली जो द्रव्यत्व जाति, उसकी साक्षात् व्याप्य जाति, तादशजातिमत्त्व—इतना अथ 'शुक्ल रूपवत्त्व' के कहने से समझना चाहिये। प्रथम जाति घटित लक्षण करने से पृथ्वी तथा तेज मे अतिव्याप्ति नही होगी, क्योंकि पृथ्वीत्व तथा तेजस्त्व जाति नैमित्तिक द्रवत्वजातिवाली घृतरूपा पृथ्वी मे तथा सुवर्णादिरूप तेज मे वृत्ति (रहती) ही है। और द्वितीय जातिघटित लक्षण करने से स्फटिक मे अतिव्याप्ति नही होगी। उपयुक्त विशेषण विशिष्ट जो द्रव्यत्वसाक्षात् व्याप्यजाति 'जलत्व' ही होगी। अतः कही भी अतिव्याप्ति नही हो पायेगी।

● रसस्पर्शाविति। जलस्य मधुर एव रस, शीत एव स्पर्श। तिक्र-
रसवद्वृत्तिमधुरवद्वृत्तिद्रव्यत्वसाक्षाद्व्याप्यजातिमत्त्व तदर्थः।

● 'जल' मे केवल मधुर रस ही रहता है तथा शीतस्पर्श ही रहता है। अर्थात् 'जल' मे मधुररस तथा शीतस्पर्श के अतिरिक्त कोई अन्य प्रकार का रस और स्पर्श नही रहता। एव च समवायेन 'मधुररसवत्त्व' तथा समवायेन 'शीतलस्पर्शवत्त्व' ये लक्षण 'जल' के हुए।

शका—समवायेन 'मधुररसवत्त्व' लक्षण की शकरादि (खाण्ड अदि) जल से भिन्न पार्थिव पदार्थ मे अतिव्याप्ति होगी, क्योंकि उसमे भी मधुर रस है। तथा 'समवायेन शीतलस्पर्शवत्त्व' लक्षण की उत्पत्तिकालीन और उत्पन्न विनष्ट जल मे अव्याप्ति होगी। क्योंकि 'उत्पन्न द्रव्य क्षणमगुण निष्क्रिय च तिष्ठति' इस नियम के अनुसार उत्पत्तिकालीन 'जल' द्रव्य मे शीतल स्पर्शरूप गुण नही होता।

समा०—उपयुक्त अतिव्याप्ति तथा अव्याप्ति के निवारणार्थ उपयुक्त दोनो लक्षणो को जातिघटित बना लेना चाहिये। जातिघटित लक्षण बनाने का प्रकार ग्रन्थकार स्वयं बता रहे है—'तिक्ररसवद्वृत्तिमधुरवद्वृत्तिद्रव्यत्वसाक्षाद्व्याप्यजातिमत्त्व'—'समवायेन मधुररसवत्त्वम्'। अर्थात् तिक्र (कटु = कड़वा) रस के अधिकरण पृथ्वी मे न रहनेवाली (अवृत्ति), तथा मधुर रस के अधिकरण जल मे वृत्ति (रहनेवाली), जो द्रवत्व की साक्षात् व्याप्यजाति

१ मुक्तावलीकार ने 'शीत एव स्पर्श' कहकर 'शीत' शब्द का पुल्लिङ्ग में प्रयोग किया है। 'शीतगुण' कोश के अनुरोध से 'शीत' शब्द का नपुंसकलिङ्ग में प्रयोग करना चाहिये था। तथापि 'अस्त्रीनियतलिङ्गानां योगे तलिङ्गत ऽपि च' इस नियम से 'शीत' शब्द का पुल्लिङ्ग में प्रयोग किया गया है।

‘जलत्वजाति’, वह (जलत्वजाति) जिसमें हो, उसे ‘जल’ समझना चाहिये—यही ‘जल’ का लक्षण है। ऐसा जातिघटित लक्षण करने से ‘शकरा’ (पाथिवपदार्थ) में (अतिव्याप्ति नहीं होगी, क्योंकि ‘शकरा’ पाथिव पदार्थ है, जलीय पदार्थ नहीं है। उसमें रहनेवाली ‘पृथ्वीत्व’ जाति, तिस्रादि रसों में भी रहती है तथा मधुररस में भी रहती है। यदि वह (पृथ्वीत्व) केवल मधुररस में ही रहती तो जल का उत्तलक्षण ‘शकरारूपपृथ्वी’ में अतिव्याप्ति हो जाता। किन्तु शकरादि में मधुररस के विद्यमान रहने पर भी तिक्तरसवदवृत्तिजाति अर्थात् ‘जलत्वजाति’ नहीं है किन्तु तद्विरुद्ध तिक्तरसवदवृत्ति ऐसी ‘पृथ्वीत्वजाति’ ही शकरा में है, अतः अतिव्याप्ति नहीं है। इस जाति-घटितलक्षण में ‘तिक्तरसवत् अवृत्ति’ यदि न कहते तो ‘पृथ्वी’ में अतिव्याप्ति होती। ‘मधुरवदवृत्ति’ न कहते तो तेज आदि में अतिव्याप्ति होती। ‘द्रव्यत्व साक्षादव्याप्य’ न कहते तो ‘शकरात्व’ में अतिव्याप्ति होती तथा ‘मधुरवदवृत्तिजाति करकात्वजाति’ को लेकर उससे अनवच्छिन्न (रहित) ‘हिम’ आदि में अव्याप्ति होती। ‘जाति’ न कहे तो ‘जल-शकरोभयत्व’ को लेकर ‘वायु’ में अतिव्याप्ति होती।

उसी तरह ‘समवायेन शीत (ल) स्पर्शत्व’ लक्षण को भी जातिघटित करलेना चाहिये, जिसमें अव्याप्ति नहीं होगी। जातिघटित लक्षण करने का प्रकार ग्रन्थकार स्वयं बता रहे हैं—शीतेतरस्पशवदवृत्ति-स्पशवदवृत्ति-द्रव्यत्व साक्षादव्याप्यजातिमत्त्वम्—समवायेन शीतस्पशान्वत्त्वम्। अर्थात् शीतस्पश से इतर (अन्य) लक्षण और अनुष्णाशीतस्पश उसके अधिकरणस्वरूप जो तेज, पृथ्वी और वायु, उनमें अवृत्ति (न रहनेवाली), तथा स्पश (शीतस्पश) के अधिकरणस्वरूप ‘जल’ में वृत्ति (रहनेवाली) द्रव्यत्व का साक्षात् व्याप्य जो ‘जलत्वजाति’, वह उत्पत्तिकालीन तथा उत्पन्नविनष्ट जल में भी रहती है। अतः जल के लक्षण की वहाँ अव्याप्ति नहीं होगी। यहाँ भी ‘शीतेतरस्पशवत् + अवृत्ति’ यदि न कहे तो ‘पृथ्वी’ में अतिव्याप्ति होती। ‘स्पशवदवृत्ति’ न कहे तो ‘आत्मा आदि’ में अतिव्याप्ति होती। ‘द्रव्यत्वसाक्षादव्याप्य’ न कहे तो ‘शीतेतरस्पशवत् + अवृत्ति अथ च स्पशवदवृत्ति’ से ‘करकात्व’ को लेंगे, उससे अनवच्छिन्न (रहित) ‘जल’ में अव्याप्ति होती। लक्षण में ‘जाति’ न कहते तो ‘करका चन्दनान्यतरत्व’ को लेकर चन्दनरूपपृथ्वी में अतिव्याप्ति होती, अथवा ‘करका हिमोभयत्व’ को लेकर उससे अनवच्छिन्न (रहित) ‘जलान्तर’ में अव्याप्ति होती। एवञ्च जल के लक्षण को जातिघटित कर देने से कहीं भी किसी प्रकार का दोष नहीं है।

ननु शुक्लरूपमेवेति कुत, कालिन्दीजलादौ नीलिमोपलब्धे रिति चेत् —

न, नीलजनकतावच्छेदिकाया पृथिवीत्वजातेरभावाज्जले नीलरूपासम्भवात् । कालिन्दीजले नीलत्वप्रतीतिस्वाश्रयोपाधिका । अत एव वियति विरेपे धवलमोपलब्धि ।

(शका)—पहले कह चुके हैं कि जल का लक्षण 'समवायेन शुक्लरूपवत्त्वमेव'—जल में शुक्लरूप ही है । किन्तु जल का शुक्लरूप ही क्यों कहा गया है ? श्रीयमुनाजी के जल में तथा जलपूण मेघ के मध्य, समुद्र के जल में नीलरूप भी दिखाई पड़ता है । इसलिये 'नीलरूपवत्त्वम्' यह भी 'जल' का लक्षण कहना चाहिये । अत मूलग्रन्थ (कारिका), में 'वर्ण शुक्ल' जो कहा गया है, वह प्रतीति (अनुभव) के विरुद्ध है ।

समा०—इस प्रकार की आशंका करना उचित नहीं है । क्योंकि 'नीलरूप की समवायिकारणतावच्छेदिका जो पृथ्वीत्वजाति है, वह 'जल' में नहीं है । 'नीलरूप पृथ्वी में ही रहता है, यह नि सन्दिग्ध है । इस कारण उस नीलिमरूप के प्रति समवायिकारण पृथ्वी ही है, यह अनुभवसिद्ध काय कारणभाव है । इस काय-कारणभावसम्बन्ध से सिद्ध जो जाति अर्थात् पृथ्वीनिष्ठ समवायिकारणता की अवच्छेदक (भेददशक) जो 'पृथ्वीत्वजाति', वह 'जल में' नहीं रहती । अत 'जल' में नीलरूप की कल्पना करना भी सम्भव नहीं । श्रीयमुनाजी के जल में जो नीलरूप दिखाई पड़ता है, वह 'आश्रयोपाधिक' है अर्थात् श्री जी के जल का आधार (आश्रय) जो पृथ्वी है, उसका वह 'नीला'रूप है, उस आश्रयभूत पृथ्वी की नीलिमा (नीलरूप) ही श्रीजी के जल में दिखाई देती है । यही कारण है कि श्रीजी के जल को आकाश में अर्थात् ऊपर की ओर उछाला जाय तो जल की स्वाभाविक धवलता अर्थात् उसका अपना निजी श्वेतवर्ण ' (रूप)' दिखे ।

१ जल को ऊपर उछालने से उस जल से पृथ्वी का सम्बन्ध दूर होकर जल का अपना निजी (स्वाभाविक) गुण (श्वेतवर्ण=मफेद रंग) दिखाई देना है । यदि कहें कि वह श्वेतवर्ण, जो जल में दिखाई दे रहा है, वह 'तेज' का गुण (रंग) है, तो परिपक्व हुए 'घट' आदि का भी रंग, 'तेज' का ही गुण है—ऐसा क्यों नहीं मानने ? अत 'श्वेतिमा' जल का स्वाभाविक गुण है । यदि ऐसा न मानें तो (नारिकेल जल का माधुर्य, नारिकेल का गुण नहीं, अपितु वह जल का ही स्वाभाविक गुण है—ऐसा माने तो) नीबू के रस में जो अम्लरस (खट्वापन) है,

देता है। इस कथन को नैयायिकों की भाषा में इस प्रकार कह सकते हैं—
मुक्तावली में पृथ्वीत्वजाति को 'नीलजनकतावच्छेदक' कहा है। 'नीलजनकता'
का अर्थ है—'नीलनिष्ठान्यतानिरूपितजनकता' यह न्याय की भाषा है। एवम्—
नीलरूपनिष्ठा या जन्यता (कायता), तादृशजन्यतानिरूपिता या जनकता, अर्थात्
पृथ्वीनिष्ठा समवायिकारणता, तदवच्छेदकम्पृथ्वीत्व अर्थात् जातिरूपो घन, तस्य
अभावात् जले नीलरूपस्य असम्भव एव। अतः 'नीलरूपवत्त्वम्' इति लक्षण
जलस्य कथं भवितुमर्हति। कथन्तर्हि जले नीलत्वप्रतीतिः? तत्रोच्यते—'स्वसम
वायिसमुक्तत्वसम्बन्धेन पार्थिवरूपं जले प्रतीयते तथाच—समवायेन नीलरूपाऽभाव
वति जले 'समवायेन नीलरूपवज्जलम्' इति कथनन्तु सिकताचवणमिवेति विशेष्यम्।

● अथ जले माधुर्ये किं मानम्? न हि प्रत्यक्षेण कोऽपि रसस्तस्मात्
नुभूयते। न च नारिकेलजलादौ माधुर्यमुपलभ्यत एवेति वाच्यं, तस्या-
श्रयौपाधिकत्वात्। अन्यथा जम्बीररसादावम्लद्युपलब्धेरम्लादिमत्त्वं
मपि स्यादिति चेत्?

शका—जल में मधुर रस है—यह पीछे बता चुके हैं, परन्तु मधुर-रस में
कोई प्रमाण तथा अनुभव नहीं है, क्योंकि पीनेवालों को 'इस जल में यह रस है'—
ऐसा अनुभव नहीं होता। अर्थात् जल में किसी भी रस का अनुभव नहीं होता।

यदि कहे कि नारिकेल (नारियल) के पानी (दूध) में तो मधुर-रस का
अनुभव सभी को होता है तो उसका उत्तर यह हो सकता है कि—

समा०—नारियल के जल में अनुभूयमान जो मधुररस है, वह आश्रय के
कारण (आश्रयोपाधिक) है। अर्थात् उस जल का आश्रय जो नारियलरूप
पृथ्वी, उसके सम्बन्ध से है। अतः नारिकेल के जल में जो माधुर्य है, वह
आश्रयोपाधिक है, स्वाभाविक नहीं।

आक्षेपः—यदि ऐसा न मानें तो (नारिकेलजल का माधुर्य, नारिकेल का
गुण नहीं, अपितु वह जला का ही स्वाभाविक गुण है—ऐसा मानें तो) नीबू के
रस में जो अम्लरस (खट्टापन) है, वह उस रसरूपी जल का स्वाभाविक गुण
है—यह भी मानना होगा।

● न, हरीतक्यादिभक्षणस्य जलरसव्यञ्जकत्वात्। न च हरीतक्या
वह उस रसरूपी जल का स्वाभाविक गुण है—यह भी मानना होगा। अतः
मधुरता, जल का स्वाभाविक गुण नहीं है बल्कि मधुरता, अम्लता आदि पृथ्वी
(नारिकेल, नीबू आदि) का ही गुण है, यह कहना होगा।

मेव जलोन्मसयोगाद्रसान्तरोत्पत्तिरिति वाच्य, कल्पनागौरवात् । पृथिवीत्वस्याम्लादिजनकतावच्छेदकत्वान्न जले नाम्लादिकम् । जम्बीर-रसादौ त्वाश्रयौपाधिकी तथा प्रतीति ।

समा०—हर (हड) तथा आवला खाने पर जिह्वा से जो पानी छूटता है, अथवा हड तथा आवले खाकर ऊपर से जो पानी पिया जाता ह, उसमे मधुर रस उपरब्ध होता है । इस कारण वह मधुर-रस जल का स्वाभाविक गुण है, यह कल्पना की जाती है । हरीतकी भक्षण जल के मधुर-रस का व्यजक है ।

प्रश्न—यदि कोई यह कल्पना करे कि आवला या हरीतकी खाने के अनन्तर उसके पानी से जिह्वा की उष्णता (भाप) का सम्बन्ध (सयोग) होने पर एक प्रकार का जो मधुर रस उत्पन्न होता ह वह आवले से ही उत्पन्न होता है । अर्थात् आवला या हरितकी मे ही जल तथा गरमी के सयोग से दूसरा रस उत्पन्न होता है ।

उत्तर—किन्तु ऐसी कल्पना करने में बड़ा गौरव होगा । अर्थात् फलादिरूप पृथ्वी मे जहाँ पर पूररस का नाश होने पर अन्य रस की उत्पत्ति, देखी जाती है वहा विलक्षण तेज सयोग (पाकविशेष) ही कारण होता है ।^१

यदि हरीतकी (हड) के उदाहरण के अनुरोध से जल के सयोग को भी पृथ्वी के रस का उत्पादक माना जाय तो वह एक अन्य प्रकार का ही काय कारणभाव माना जायगा और कल्पना गौरव होगा । अर्थात् तेज सयोग को तो पार्थिवरस का व्यजक माना ही है, और एक उसी के समान जल सयोग को भी यदि माना जाय तो प्रतिवादी के पक्ष मे दो काय कारणभावों की कल्पना करनी होगी, तब गौरव होगा । इस कारण यह कल्पना करना उचित नहीं है । अम्ल आदि षड रस पृथ्वी मे ही उत्पन्न होते है, यह सब प्रसिद्ध है । अत उन रसों के प्रति पृथ्वी ही कारण है, ऐसा काय कारणभाव मानना योग्य ह । अर्थात् हमारे (सिद्धान्ती के) पक्ष में हरीतकी जल गत मधुररस का केवल व्यजिका ही है, अत गौरव नहीं ह । मधुरता, जल का स्वाभाविक गुण नहीं बल्कि मधुरता अम्लता आदि पृथिवी (नारिकेल, नीबू आदि) के ही गुण ह । इस आक्षेप का समाधान ग्रन्थकार स्वयं दे रहे है ।

१ अग्नि के सयोग से घट या आम्रादिरूप पृथ्वी मे नाना प्रकार के रस उत्पन्न होते है । उसी प्रकार जल से अग्नि का सयोग होने पर जल से पृथ्वी में रस की उत्पत्ति होती है—ऐसा मानने मे तथा आवले मे मधुर रस की कल्पना करने में गौरव है ।

शका—जल मे मधुर रस भले ही रहे, किन्तु जम्बीर रस मे प्रत्यक्ष अनुभूयमान अम्लरस का अपलाप कैसे कर सकते है ?

समा—अम्ल आदि रस का जनकतव छेदक जो पृथ्वीत्व, वह जल में नहीं है, इस कारण जल में अम्ल आदि रस नहीं है। इसी को न्याय की भाषा में—अम्लादिरसनिष्ठा या जन्यता, तादृशजन्यतानिरूपिता या जनकता पृथ्वी निष्ठा, तदवच्छेदकम्पृथ्वीत्वम्, पथिव्यामेव, न तु जले इति जले नाम्लादि स्वीकार । अर्थात् पृथ्वीत्वसमानाधिकरणक एव अम्लादिरस, न तु जलत्वसमानाधिकरणक । जम्बीर (नीबू) के रस आदि मे तो आश्रय के कारण अम्लादि की प्रतीति होती है अर्थात् 'स्वसमवायिमयोग' सबज से अम्लआदि की प्रतीति होती है। अतः वह औपाधिकी है। अर्थात् पृथ्वीगत अम्लरस का जल में जो अनुभव है, उसे औपाधिक ही समझना चाहिये।^१

एव जन्यशीतस्पर्शजनकतावच्छेदक जन्यजलत्व तदवच्छिन्नजनकतावच्छेदक तु जलत्व बोध्यम्। घृष्टचन्द्रानादौ तु शैत्योपलब्धिश्चन्द्रानान्तर्वर्तिशीततरसलिलस्यैव। तेज सयोगाज्जले उष्णप्रतीतिरौपाधिकी स्फुटैव, तत्र पाकासम्भवात्।

● इसी प्रकार जन्यजल मे जन्यशीतस्पर्शनिष्ठ-जन्यतानिरूपित जनकता की अवच्छेदक 'जलत्व' जाति सिद्ध होती है। और जन्यजलनिष्ठ जन्यतानिरूपित जनकता की अवच्छेदक 'शुद्धजलत्व' जाति सिद्ध होती है।

तात्पर्य यह है कि जल में शीतस्पर्श है, इसी कारण 'जलत्व' जाति सिद्ध होती है। यह काय कारणभाव माना गया है कि 'अनित्य स्पर्श के प्रति अनित्य जल कारण है। इसी काय कारणभाव सम्बन्ध से अनित्य जलत्वजाति सिद्ध होकर, तत् पश्चात् 'अनित्य जल के प्रति जलमात्र (नित्य और अनित्य) कारण है'—बहु काय कारणभाव माना है। इस काय-कारणभाव के सम्बन्ध से सिद्ध होनेवाली ही—अर्थात् कारण के भेद का दशक जो धम, वही—'जलत्व' जाति है। तात्पर्य यह है कि जन्यशीतस्पर्शजनकतावच्छेदकतया जन्यजलत्व जाति की

१ जल में नीबू के सम्बन्ध से जो खट्टापन है वह खट्टापन उस नीबू का ही स्वाभाविक गुण है, क्योंकि वह नीबू पृथ्वी का ही विकार है। अम्लता (खट्टापन) भी पृथ्वी का ही गुण है। इसकारण नीबू के रस में नीबू का ही खट्टापन भासता है। वह खट्टापन जल का गुण नहीं है।

सिद्धि, और अन्यजलत्वावच्छिन्नजनकतावच्छेदकतया जलत्व जाति की सिद्धि की जाती है। अब धिसे हुए चन्दन में जो शीतल स्पर्श है, वह उस चन्दन से संयुक्त हुए जल का ही गुण है अर्थात् चन्दन में वह शीतलस्पर्श जल के द्वाग भासता है। उसी प्रकार जल में जो उष्णता भासित होती है वह तेज का गुण है। तेज के सम्बन्ध से ही जल में उष्णता भासित होती है, क्योंकि जल में पाक नहीं होता, अतः पाक के कारण जल में उष्णता का होना सम्भव नहीं है। तेज के परमाणु जल के भीतर आने से जल में उष्णता प्रतीत होती है। अर्थात् तेज सगोणरूप उपाधि से जल में उष्णत्व की प्रतीति होती है। अतः शीतस्पर्श जल का गुण है, यह सिद्ध होता है।

● स्नेहस्तत्रेति । घृतादावपि तदन्तर्वर्तिजलम्यैव स्नेह, जलस्य स्नेहसमवायिकारणत्वात् । तेन जल एव स्नेह इति मन्तव्यम् ।

द्रवत्वमिति । सासिद्धिकद्रवत्वत्व जातिविशेष प्रत्यक्षसिद्ध । तद्यच्छिन्नजनकतावच्छेदकमपि तदेवेति भावः । तैरादावपि जलस्य द्रवत्व स्नेहप्रकर्षणे च दहनानुकूल्यमिति वक्ष्यति ॥ ३९ ॥

इति जलनिरूपणे जललक्षणकथनम् ।

● स्नेहस्तत्रेति । जल में स्नेह गुण अर्थात् चिकनापन है, तथा द्रवता है, किन्तु उस द्रवता को स्वाभाविक समझना चाहिये। एवच जल में शुक्लरूप, मधुररस, शीतलस्पर्श, स्नेह और द्रवत्व ये सब समवाय सम्बन्ध से रहते हैं। अतः अभास्वरशुक्लमात्ररूपवत्त्व, मधुरमात्ररसवत्त्व, शीतमात्रस्पर्शवत्त्व, स्नेहवत्त्व सासिद्धिकद्रवत्ववत्त्व—ये सब जल के लक्षण हुए। स्नेह (चिकनापन) जल में ही रहता है। घृण आदि कितने ही जो स्निग्ध द्रव्य हैं, वे सब पृथ्वी के ही भाग हैं। उनमें जो स्नेह है वह तो उस द्रव्य में मिला हुआ जा जल का भाग है, उसी का गुण है, क्योंकि स्नेह का समवायिकारण जल है, अतः जल में ही स्नेह है, यह स्वीकार करना चाहिये। इस समवायिकारणता की अवच्छेदक (भेददर्शक) जलत्व जाति है। वह घृत आदि में न रहकर भी उसमें जल के संयोग से स्नेह रहता ही है। अतः स्नेह, जल का ही गुण है, यह सिद्ध होता है।

द्रवत्वगुण सासिद्धिक तथा नैमित्तिक भेद से दो प्रकार का है। उनमें से सासिद्धिक (स्वाभाविक) द्रवत्व, जल में रहता है, यह सभी का प्रत्यक्ष अनुभव है। यह सासिद्धिक द्रवत्व जातिविशेष है। तथा सासिद्धिकद्रवत्वावच्छिन्नजन्य तानिरूपितजनकतावच्छेदक भी जलत्व ही है। इस द्रवत्व के प्रति जल ही कारण

है। इस कारणता के सम्बन्ध से अनित्य जलत्व जाति पहले सिद्ध हो चुकी है। ततः पश्चात् उस अनित्य जल के प्रति समस्त जल कारण है—यह काय कारणभाव स्वीकार किया गया है। अब तेल, दूध आदि कितने ही पृथ्वीभण्डों में जो सामिद्धिक द्रवत्व है, वह तेल आदि पदार्थों में जल का भाग मिश्रित होने से उस जल का द्रवत्व, तेल आदि पृथ्वीभागों में परम्परा सम्बन्ध (स्वसमवायिसमुत्पत्तत्वं सम्बन्ध) से भासित होता है।

शका - तेल आदि में जो जल का भाग मिलता है, वह (जल) अग्नि की ज्वाला के प्रतिकूल है। अर्थात् जल मिश्रित तेल दीपक के जलने में प्रतिकूल ही है, अनुकूल नहीं है तब दीपक कैसे जलता है ?

समा०—‘स्नेह’ प्रकृष्ट तथा अप्रकृष्ट दो प्रकार का होता है। उन दोनों में से जो प्रकृष्ट स्नेह है वह ज्वाला के प्रति (जलने में) अनुकूल होता है। और जो अप्रकृष्ट स्नेह है, वह ज्वाला के प्रति प्रतिकूल होता है (जलना नहीं है)। इस विषय में सविस्तर निरूपण-स्नेह निरूपण के अवसर पर किया जायेगा ॥३९॥

इति जलनिरूपणे जललक्षणकथनम् ।

❖ नित्यतादि प्रथमवत्किन्तु देहमयोनिजम् ।

इन्द्रियं रसनं सिन्धुहिमादिर्विषयो मतः ॥४०॥

● नित्यतादि प्रथमवत्—प्रथम बताई हुई पृथ्वी की तरह जल की नित्यता, अनित्यता आदि समझनी चाहिये। अर्थात् ‘नित्याऽनित्या च सा द्वेधा नित्या स्यादणुलक्षणा। अनित्या तु तदन्या स्यात् सैवावयवयोगिनी ॥’ इत्यादिवत् जल की भी नित्यता, अनित्यता आदि समझनी चाहिये। प्रथमस्य इव प्रथमवत्—यहां पर ‘तत्र तस्येव’ (५।१।११६) सूत्र के द्वारा षष्ठ्यन्त से ‘वति’ प्रत्यय किया गया है। किंतु तीन प्रकार की अनित्य पृथ्वी में योनिज व अयोनिज दो प्रकार के देह बताये थे, उसकी अपेक्षा इस जलीय देह में असमानता विशेष है। अर्थात् जलीय देह अयोनिज है। जलीय इन्द्रिय को ‘रसना’ अर्थात् जिह्वा नाम दिया गया है। जलीयविषय समुद्र, हिम, नदी आदि है।

● प्रथमवदिति। पृथिव्या इवेत्यर्थः। तथा हि, जल द्विविध-नित्य-मनित्य च। परमाणुरूप नित्य, द्रव्यणुकादिक सर्वमनित्यमवयवसमवेत च। अनित्यमपि त्रिविध-शरीरेन्द्रियविषयभेदात्।

पृथिवीतो यो विशेषस्तमाह—किन्त्विति। देहमयोनिजम्, अयो-

निजमेवेत्यर्थः । जलीय शरीरमयोनिज वरुणलोके प्रसिद्धम् ।
इति जलीयशरीरनिरूपणम् ।

इन्द्रियमिति । जलीयमित्यर्थः । तथाहि,

● मुक्तावलीकार ने 'प्रथमवत्' पद का अर्थ बताया है—'पृथिव्या इव' पृथ्वी के तुल्य । उसी को स्वयं स्पष्ट करते हैं—'तथाहीति' । नित्य और अनित्य भेद से 'जल' दो प्रकार का है । 'नित्य' उसे कहते हैं, जो ध्वस से भिन्न हो एव ध्वस का प्रतियोगी न हो, अर्थात् ध्वस भिन्नत्वे सति ध्वमाऽप्रतियोगित्व—नित्यत्वम्' । 'ध्वस' में अतिव्याप्तिवारण के लिये 'सत्यन्त' पद दिया है । 'घटादि' में अतिव्याप्तिवारण के लिये 'विशेष्यदल' दिया गया है । नित्यजल तथा अनित्यजल का नामतः परिचय कराते हैं—नित्यजल 'परमाणुरूप' होता है, और अनित्यजल द्रव्यणुक, त्रसरेणु आदि स्थूल महाभूतरूप होता है । उसी को अवयविरूप जल सम्झना चाहिये, क्योंकि वह अपने अवयवों में समवाय सम्बन्ध से रहता है । अर्थात् बौद्धों के कथनानुसार वह (जल) परमाणुपुञ्जरूप नहीं है । वही अनित्य जल पुनः तीन प्रकार का है—शरीरात्मक, इन्द्रियात्मक और विषयात्मक । तीन प्रकार की पृथ्वी में जो योनिज और अयोनिज भेद से दो प्रकार का देह बताया था, उसकी अपेक्षया प्रस्तुत जलीय शरीर में कुछ विशेष अर्थात् असमानता बता रहे हैं—जलीय शरीर (देह) केवल 'अयोनिज' ही होता है, अर्थात् जलीय शरीर कभी योनिज नहीं होता । इस जलीय शरीर में 'जल' उपादान कारण है और पृथ्वी आदि निमित्त कारण होते हैं, अर्थात् जलतत्त्व की मुख्यता (प्रधानता) होने से जलीय शरीर कहते हैं । ऊपर वर्णित जलीय शरीर 'वरुण लोक' में प्रसिद्ध है । स्वल्प जल में दुर्बल के द्वारा देखने पर कीटाणु, जो अत्यन्त कोमल तथा छोटे बड़े होते हुए दिखाई पड़ते हैं । तालावों, नदियों में उनसे बड़े और समुद्र में

१ जलीय शरीर का लक्षण—'शीतस्पर्शसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजाति सञ्छरीर जलीय शरीरम् ।' जलीय इन्द्रिय तथा विषय में अतिव्याप्ति के निवारणार्थ 'शरीर' पद दिया है ।

शङ्का—जलीय शरीर में मुख, दात आदि अवयवों की सम्भावना नहीं हो सकती, और अवयवों के बिना आहार, विहार आदि नहीं हो सकते, और आहार, विहार के बिना भोगायतनत्व नहीं बन सकता और उसके बिना शरीरत्व का होना भी सम्भव नहीं ।

उनसे भी बड़े इन सबके शरीरों में जल की ही प्रधानता रहती है । उसी तरह जल की देवता भी जलीय शरीरवाली होती है । मत्स्य आदि जन्तु पार्थिव हैं, जलीय नहीं । जल के भीतर वे उत्पन्न मात्र होते हैं । मनुष्य जीवन में श्वास की तरह उनके जीवित रहने में 'जल' असाधारण सहकारि कारण रहता है ।

इति जलीय-शरीर निरूपणम् ।

● इन्द्रियमिति । जलीयमित्यर्थ । तथाहि, रसन जलीय गन्धाद्यव्यञ्जकत्वे सति रसव्यञ्जकत्वात् सक्तुरसामिव्यञ्जकोदकवत् । रसनेन्द्रियसन्निकर्षे व्यभिचारवारणाय द्रव्यत्व देयम् ।

इति जलीयेन्द्रियनिरूपणम् ।

● अनित्य जल का इन्द्रिय-संज्ञक जो भाग है, वह रसनेन्द्रिय (जिह्वा) है । इसमें अनुमान^१ प्रमाण है—तथाहि—जिस द्रव्य में रूप, गन्ध तथा स्पृश के

समा०—वरुणलोकस्थित जलीय-शरीर में पृथ्वी आदि भूतों का भी भाग मिला रहता है । इस कारण मुख, दात आदि तथा आहार विहार और भोगाय-तनत्व के बनने से शरीरत्व भी संभव है । सभी भूतों के मिश्रित रहने पर भी जलतत्त्व की प्रधानता रहने से ही उसे 'जलीय शरीर' कहा जाता है । जल की अविघ्नत्री देवता को 'वरुण' कहते हैं । इसमें प्रमाण है, ऋग्वेद का मन्त्र—'वरुण प्राविता भुवमिन्द्रो विश्वाभिरुतिमि । करता न सुधारस'—(ऋ म १.६।२४)

१ जलीय इन्द्रिय का लक्षण—'शीतस्पर्शसमानाधिकरणद्रव्यत्वजातिमदिन्द्रिय जलीयेन्द्रियम् ।' जलीय इन्द्रिय के होने में अनुमान इस प्रकार होगा—'रसन (जिह्वास्थमिन्द्रियम्) जलीय गन्धाद्यव्यञ्जकत्वे सति रस व्यञ्जकत्वात् सक्तुरसामिव्यञ्जकोदकवत् ।'—रसनेन्द्रिय जलीय होने योग्य है, क्योंकि गन्धआदि गुणों की व्यञ्जक न होकर रसगुण की व्यञ्जक होती है । जो (जो) द्रव्य गन्धादि गुणों का व्यञ्जक न होकर रसगुण का व्यञ्जक होता है, वह (वह) द्रव्य जलीय होता है । जैसे—जल, सक्तु के गन्ध आदि गुण का व्यञ्जक न होकर सक्तु के केवल रस का व्यञ्जक होता है, इस कारण उसमें (जल में) जलीयत्व प्रसिद्ध है । उसी प्रकार रसनेन्द्रिय भी अन्न आदि पदार्थों के गन्ध आदि का व्यञ्जक न होकर केवल रस का ही व्यञ्जक होता है, उस कारण रसनेन्द्रिय में जलीयत्व भी स्पष्ट हो जाता है । इस अनुमान में 'गन्धाद्यव्यञ्जकत्वे सति' यह पद न दें तो 'मन' में व्यभिचार होगा । क्योंकि मन के बिना किसी वस्तु का ज्ञान नहीं होता । अतः 'मन' को भी रस का व्यञ्जक कहना होगा, परन्तु उसमें (मन में) जलीयत्व^२ रूप

ज्ञान पैदा कर देने की शक्ति नहीं है, किन्तु केवल रस के ही ज्ञान को उत्पन्न कर देने की शक्ति है, उस कारण उस (सक्तु में मिले हुए जल की तरह) जल भाग की रसनेन्द्रिय में पूर्वोक्त शक्ति है। इस हेतु से वह 'इन्द्रिय' जल का भाग है, ऐसी कल्पना की जाती है। रसनेन्द्रिय का आम्रफल आदि के साथ जो सन्निकष (सयोग) है उसमें पूर्वोक्त शक्ति तो है, परन्तु वह जल का भाग नहीं है, इसलिये पूर्वोक्त नियम का व्यभिचार होता है। वह व्यभिचार न होने पाय इसलिये लक्षण में 'द्रव्य' पद दिया गया है। 'वह सन्निकष' द्रव्य नहीं है अपितु गुण है। अतः पूर्वोक्त व्यभिचार नहीं होने पाता।

इति जलीयेन्द्रियनिरूपणम् ।

● विषय दर्शयति सिन्धुहिमादिरिति । सिन्धु समुद्र । हिम तुषार । आदिपदात्सरित्कासारकरकादि सर्वोऽपि ग्राह्य । न च हिमकरकयो कठिनत्वात्पार्थिवत्वमिति वाच्यम्, उष्मणा विलीनस्य तस्य जलत्वस्य प्रत्यक्षसिद्धत्वात् । यद् द्रव्यं यद्द्रव्यध्वंसजन्यमिति व्याप्तेर्जलोपादानोपादेयत्वसिद्धे अदृष्टविशेषेण वा द्रवत्वप्रतिरोधात् । करकादीना कठिन्यप्रत्ययस्य भ्रान्तिवत्त्वात् ॥ ४० ॥

इति जलीयविषयनिरूपणम् । इति जलग्रन्थः ।

● अब अनित्य जल का विषय सज्ञक तीसरा भाग दिखाते हैं । समुद्र, हिम (वृष्ण) करक (ओला), सरोवर, कूप तथा नदी आदि सब जल का विषयरूपी भाग है।

शङ्का—हिम (तुषार) तथा करक ये कठिन द्रव्य हैं, अतः इन्हें पृथ्वी का भाग क्यों न कहा जाय ?

समा.—सूयकिरणो की उष्णता से हिम और करक पिघलकर जलरूप हो

साध्य नहीं है, अतः 'रसव्यञ्जकत्व' हेतु को व्यभिचारी कहना पड़ेगा। उक्त व्यभिचार के निवारणार्थ 'गन्धाद्यव्यञ्जकत्वे सति' पद दिया गया है। तब 'मन' में गन्धादिको की अव्यञ्जकता न होने में व्यभिचार नहीं है। कम, सामान्य आदि पदार्थ, गन्ध आदि के तो अव्यञ्जक हैं परन्तु उन पदार्थों में 'जलीयत्व' रूप साध्य नहीं रहता। इस व्यभिचार के निवारणार्थ 'रसव्यञ्जकत्वात्' पद दिया है। कर्मादिको में रसव्यञ्जकता न होने से व्यभिचार दूर हुआ। रसनेन्द्रिय का रस के साथ 'स्वसंयुक्तसमवाय' रूप सन्निकष भी गन्ध आदि का अव्यञ्जक होकर रस मात्र का व्यञ्जक है किन्तु इस सन्निकष में 'जलीयत्व' रूप साध्य नहीं है। इस व्यभिचार के निवारणार्थ 'द्रव्यत्वे सति' यह पद दिया गया है। सन्निकष तो गुण है, द्रव्य नहीं, अतः कोई दोष नहीं है।

जाते हैं, यह सभी के दृष्टिगोचर है। अर्थात् हिम करक का स्वरूप नष्ट हो जाने पर 'हिम करके जलम्' हिम और करका जलरूप ह— इस प्रकार की चक्षु प्रत्यक्ष-प्रमाणजन्य जो प्रमा, तद्विषयतावच्छेदकता जलत्व में होने से हिम-करक को पृथ्वी का भाग (पार्थिव) नहीं कह सकते, अपितु 'हिम करके जलमेव' उन्हें (हिम-करक को) जल का ही भाग (जलीय ही) कहना होगा। क्योंकि यह व्याप्ति (नियम) है कि 'जो द्रव्य, जिस द्रव्य के ध्वस से जन्य होता है, वह द्रव्य, उस द्रव्य के उपादान से उपादेय होता है' अर्थात् 'यज्जलरूप द्रव्य यतो हिम करकादिद्रव्यस्य ध्वसात् जन्य भवति, तज्जलरूप द्रव्य, हिम कारकादि द्रव्यस्य उपादानरूपेणैव उपादेय भवति'। इस व्याप्ति के बल पर हिम करका भी जल के उपादान कारण भूत जलीय परमाणु के ही काय है। अतः उनमें जलीयत्व^१ प्रत्यक्ष सिद्ध है।

शका—हिम-करक यदि जल के भाग है तो उनके सांसिद्धिकद्रवत्व का अनुभव क्यों नहीं होता ?

समा०—जिस किसी प्राणी के उपभोगाथ हिम-करका उत्पन्न हुई, उस प्राणी के अदृष्ट विशेष से उसका (हिम करका का) अपना सांसिद्धिक (स्वाभाविक) द्रवत्व (द्रवता) भी अवरुद्ध हो जाता है, अतः उसका (स्वभाविक द्रवता का)

१ जलीयविषय का लक्षण—'शीतस्नशसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्य-जातिमदविषय जलीयविषय ।

शका—अग्नि आदि तेज के संयोग से जो 'द्रवत्व' होता है, वह नैमित्तिक द्रवत्व है। जैसे—घट, जल (लाख) आदि में। उसी तरह हिम-करक आदि की द्रवता भी सूर्यरश्मिरूप निमित्त से हुआ करती है। अतः हिम-करका आदि को पृथ्वीरूप ही क्यों न माना जाय ?

समा०—हिम करकादिरूप जल में यद्यपि प्रसिद्ध जल की तरह सांसिद्धिक (स्वाभाविक) द्रवत्व नहीं दिखलाई पड़ता, क्योंकि वह, जीवों के पुण्य पापरूप अदृष्ट विशेष से अवरुद्ध (दबासा) रहता है। तथापि हिम-करका आदि में घृत-जल के तुल्य नैमित्तिक द्रवत्व नहीं है, किन्तु सांसिद्धिक द्रवत्व ही है। इनमें कठिनाता की प्रतीति, भ्रान्तिरूप है, प्रमारूप नहीं। 'भ्रातित्व नामान्यथाभावेन वस्त्ववगाहनत्वम्'। कुछ लोगों का कहना है कि जल के साथ विलक्षण दिव्य तेज के संयोग से ही हिम-करकादिकों की उत्पत्ति होती है। दिव्य तेज के प्रवेश के अनन्तर उन जलों का सांसिद्धिक द्रवत्व नष्ट हो जाता है, पुनः सूर्यादितेज की उष्णता के संयोग से उस दिव्य तेज का संयोग निवृत्त हो जाता है। तदनन्तर उन जलों में सांसिद्धिक द्रवत्व की पुनः उत्पत्ति होती है।

प्रत्यक्ष नहीं हो पाता । मणिमन्त्रादि न्याय से सासिद्धिक द्रवता को अवरुद्ध करने में अदृष्ट को भी स्वतन्त्र कारण समझना चाहिये ।

शका—हिम-करका यदि पार्थिव नहीं है तो उनमें कठिनता क्यों है ?

समा०—ऊपर कहा गया है कि अदृष्ट के कारण उसकी द्रवता दब जाती है, अतः उसमें कठिनता की प्रतीति होती है । अर्थात् 'हिम करका' कठोर (कठिन) है—इस प्रकारसे कठिनत्वाख्यसंयोगप्रकारक प्रत्यय जो होता है, उसकी उपपत्ति तो पार्थिवद्वयणुकादि का सम्बन्ध रहने के कारण 'स्वसमवायिसंयुक्तत्व' सम्बन्ध से हो जाती है । 'समवायेन' कठिनत्व के न रहने पर भी उनमें (हिम करका में) 'समवायेन हिम करकादि कठिनम्'—हिम-करका में 'कठिनता' समवाय सम्बन्ध से रहती है, यह समझना अर्थात् कठिनत्वप्रकारक प्रतीति का उनमें होना केवल भ्रम है । वास्तविक कठिनता उनमें नहीं है । वास्तविक द्रवत्व ही उनमें है । हिम आदि में पार्थिव भाग बहुत अल्प और जलतत्त्व का भाग अधिक है । अतः हिम-करकादि पार्थिव न होकर जलीय ही है ॥ ४० ॥

॥ इति जलीयविषयनिरूपणम् ॥ इति जलग्रन्थः ॥

इति जलनिरूपणम् ।

★ उष्णः स्पर्शस्तेजसस्तु स्याद्रूपं शुक्लमास्वरम् ।
नैमित्तिकं द्रवत्वं तु नित्यतादि च पूर्ववत् ॥ ४१ ॥

तेज का स्पर्श उष्ण होता है, उसका रूप आस्वर शुक्ल होता है, और द्रवत्व नैमित्तिक होता है । ये सभी उसमें (तेज में) समवाय से रहते हैं । तेज का नित्यत्व अनित्यत्व आदि अवान्तरभाग पूर्व की तरह (जल की तरह) समझना चाहिये ।

☉ तेजो निरूपयति । उष्णस्पर्श इत्यादिना । उष्णत्व स्पर्शनिष्ठो जातिविशेष प्रत्यक्षसिद्ध इत्य च जन्योष्णस्पर्शसमवायिकारण-तावच्छेदक तेजस्त्व जातिविशेष । तस्य परमाणुवृत्तित्व तु जलत्व-स्येवानुसन्धेयम् ।

न चोष्णस्पर्शवत्त्व चन्द्रकिरणादावन्याप्तमिति वाच्यं, तत्राद्युष्ण-त्वस्य सत्त्वात् । किन्तु तदन्तःपातिजलस्पर्शेनाभिभवादप्रह । एव रत्नकिरणादौ पार्थिवस्पर्शेनाभिभवाच्चक्षुरादौ चानुद्भूतत्वादप्रह ।

● अब यथावसर तेज का निरूपण करते हैं—‘उष्ण स्पश’ इत्यादिग्रन्थ से ।
 अर्थात्—तेजोनिष्ठविषयतानिरूपक लक्षणस्वरूपप्रामाण्यादिप्रकारक यज्ञ ज्ञान तदनुकूलव्यापारानुकूलकृतिमान् ग्रन्थकार ‘यह ‘तेजो निरूपयति’ का शब्दबोध होगा । जिसका स्पश उष्ण है, उसी का नाम तेज है । उष्णस्पश, तेज में ही रहता है, अर्थात् ‘समवायेन उष्णस्पर्शबत्त्व’ यह तेज का लक्षण समझना चाहिये । स्पश में रहनेवाली ‘उष्णत्वजाति’ (उष्णत्व) त्वगिन्द्रिय से प्रत्यक्ष सिद्ध होती है । अर्थात् त्वाचप्रत्यक्षवेद्य है, क्योंकि ‘येनेन्द्रियेण यद गृह्यते, तेनैवेन्द्रियेण तन्निष्ठा जातिस्तदभावश्च गृह्यते’—इस न्याय से जबकि त्वगिन्द्रिय से उष्णस्पश का ज्ञान होता है, तो उसी इन्द्रिय से तन्निष्ठ उष्णत्वजाति का भी ज्ञान हो जाता है । इस प्रकार प्रत्यक्ष प्रमाण से उष्णत्वजाति की सिद्धि होने पर ‘कालिक और समवाय, एतदुभयसम्बन्ध से उष्णत्वजाति विशिष्ट जो अनित्य (जन्म) उष्णस्पश,

१ तेज का लक्षण—‘उष्णस्पशसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत तेज’ । उष्णस्पश समवाय सम्बन्ध से अग्नि, सूर्य आदि के तेज में है । तथा ‘तेजस्त्व’ जाति भी समवाय सम्बन्ध से तेज में ही है । गुण तथा कम में अतिव्याप्ति के वारणाथ ‘जाति’ में ‘द्रव्यत्वव्याप्य’ यह विशेषण जोड़ दिया है । आत्मत्वजाति तथा मनस्त्वजाति भी द्रव्यत्वजाति की व्याप्य जाति है । इसलिये ‘जाति’ में दूसरा विशेषण ‘स्पशसमानाधिकरण’ भी दिया गया है । उसके देने से अतिव्याप्ति नहीं हो पाती, क्योंकि ‘आत्मत्व तथा मनस्त्व जाति’ स्पर्श की समानाधिकरण नहीं है । पुनरपि यदि ‘स्पश’ में ‘उष्ण’ विशेषण न दें तो पृथिवी आदि में अतिव्याप्ति होगी । किन्तु ‘उष्ण’ विशेषण के देने से अतिव्याप्ति नहीं हो पाती । अपिच—द्रव्यत्वजाति तथा सत्ताजाति, द्रव्यत्वजाति की व्याप्य नहीं है, इस कारण इन दोनों जातियों को लेकर तेज के लक्षण की पृथिवी आदि में अतिव्याप्ति नहीं हो पाती । यद्यपि अग्नि, सूर्य आदि में ‘इद तेज, इद तेज’—यह तेज यह तेज, इस प्रकार से तेजस्त्वजाति का प्रत्यक्ष होता रहता है, तथापि परमाणुरूप, अथवा चक्षुरिन्द्रियरूप अतीन्द्रिय तेज में तथा समस्त तेजो में अनुमान से ही तेजस्त्वजातिकी सिद्धि की जाती है । यथा—‘तेजोनिष्ठा या उष्णस्पशसमवायिकारणता सा किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना कारणतात्वात् तन्तुनिष्ठकारणतावत्’ । तन्तुओं में स्थित पट की समवायिकारणता तन्तुत्व धर्म से अवच्छिन्न होती है, उसी तरह तेज में स्थित उष्णस्पश की समवायिकारणता तेजस्त्व धर्म से अवच्छिन्न है । अतः तेजस्त्वजाति है, यह मानना होगा ।

उसका समवायिकारण जो अनित्य तेज, तदवच्छेदक के रूप में, अन्य 'तेजस्त्व' जाति की सिद्धि हो जाती है। तथाच अनुमानप्रयोग इस प्रकार होगा— 'समवायसम्बन्धावच्छिन्न जन्योष्णस्पशत्वावच्छिन्न-जन्योष्णस्पशनिष्ठकायतानिरूपित-तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नजन्यतेजोनिष्ठा या कारणता, सा किञ्चिद्वर्मावच्छिन्ना कारणत्वात्वात्'—इस रीति से जन्यतेजस्त्व की सिद्धि करने के पश्चात् नित्यतेजोवृत्ति 'तेजस्त्व' की सिद्धि की जाती है। उसकी (परमाणुवृत्ति तेजस्त्व की) सिद्धि की रीति परमाणुवृत्ति जलत्व के तुल्य ही समझनी चाहिये। तथाहि—तेज के परमाणुओं में अन्य उष्णस्पश नहीं है, इस कारण जन्यस्पशनिष्ठ जयतानिरूपित-जनकता की अवच्छेदक, परमाणुसाधारण तेजस्त्वजाति की सिद्धि नहीं हो सकती, किन्तु जन्यस्पशनिष्ठ जन्यतानिरूपित जनकतावच्छेदकरूप से जय तेजस्त्व जाति की सिद्धि कर लेनी चाहिये, पश्चात् जन्यतेजस्त्वावच्छिन्न जन्यतानिरूपित जनकतावच्छेदकरूप से शुद्धतेजस्त्वजाति की सिद्धि हो जाती है। तात्पर्य यह है कि अनित्य उष्णस्पश के प्रति अनित्य तेज द्वधणुक आदि कारण है—ऐसा काय-कारणभाव पहले समझना और उसी कारणता के सम्बन्ध से अनित्य तेजस्त्व जाति की सिद्धि हो जाने के पश्चात् अनित्य तेज के प्रति (नित्य तथा अनित्य) कारण है—ऐसा काय-कारणभाव समझना चाहिये। उस कारणता का अवच्छेदक (भेदक) जो धर्म है, वही 'तेजस्त्व' जाति है, यह सिद्ध होता है १

शका—समवायेन उष्णस्पशवत्त्वं तेजसो लक्षणम्—उष्णस्पश जिसमें हो वह तेज है—यह तेज का लक्षण पहले कह चुके हैं। चन्द्र-किरण तथा रत्न-किरण, ये भी तेज हैं, किन्तु उनमें उष्णस्पश नहीं है। इसकारण उनमें तेज का लक्षण घटित न हो पाने से अव्याप्ति हो रही है।

१ जलत्व जाति की सिद्धि की तरह यहाँ भी प्रथमतः जन्य उष्णस्पश का समवायिकारणता के अवच्छेदक रूप से द्वधणुकादि जन्यतेजोवृत्ति तेजस्त्व जाति की सिद्धि कर लेनी चाहिये तदनन्तर जय तेजस्त्वजाति से अवच्छिन्न जन्य तेज की समवायिकारणता के अवच्छेदकरूप से नित्य तथा अनित्य सभी तेज में 'तेजस्त्व जाति' की सिद्धि करनी चाहिये। यद्यपि सूयलोकस्थ तेजसशरीरादि अन्त्यावयवों तेज से तथा चक्षुरिन्द्रियरूप तेज से किसी भी जन्य तेज की उत्पत्ति नहीं होती, तथापि उसमें स्वरूपयोग्यता-कारणता विद्यमान रही है। अतः सभी तेजों में 'तेजस्त्वजाति' की सिद्धि हो जाती है।

समा — चन्द्रकिरण मे उष्णस्पर्शवत्त्व (उष्णस्पर्श) है परन्तु चन्द्र के अन्तर्गत (भीतर) रहनेवाले जल के स्पर्श मे वह उष्णस्पर्श) अभिभूत (दबा) रहता है, इसलिये वहाँ उष्णस्पर्श प्रतीत नहीं हो पाता। उसी प्रकार रत्नकिरण आदि मे भी पार्थिवस्पर्श से उसका उष्णस्पर्श अभिभूत रहता है, उसकाग्न वहा उष्णस्पर्श की प्रतीति नहीं हो पाती। तथा वक्षु आदि मे उष्णस्पर्श के उद्भूत न रहने के कारण (अनुद्भूत रहने से) उसकी प्रतीति नहीं हो पाती ।^१

● रूपमित्यादि । वैश्वानरे मरकतकिरणादौ च पार्थिवरूपेणाभि-
भवाच्छुक्लरूपग्रह ।

अथ तद्रूपग्रहे धर्मिणोऽपि चाक्षत्वन स्यादिति चेत् ? न,
अन्यदीयरूपेणापि (रूपेणैव) धर्मिणो ग्रहसम्भवात्, शङ्कस्येव पित्त
पीतिम्ना । वहेस्तु शुक्लरूप नाभिभूत, किन्तु तदीय शुक्लत्वमभि-
भूतमित्यन्ये ।

नैमित्तिकमिति । सुवर्णादिरूपे ते त्रसि नत्सत्वात् । न च नैमित्तिक-
द्रवत्ववत्त्व दहनादावव्याप्त घृणादावतिव्याप्त चेति वाच्यम् । पृथिव्यवृत्ति
नैमित्तिकद्रवत्ववद्वृत्तिद्रव्यत्वसाक्षाद्व्याप्य जातिमत्त्वस्यविवक्षितत्वात् ।

इति तेजोनिरूपणे तेजोलक्षणकथनम् ।

पूर्ववदिति । जलस्येवेत्यर्थः । तथाहि, तद्-द्विविध नित्यमनित्य
च, नित्य परमाणुरूपम् । तदन्यदनित्यम्, अवयवि च । तच्च त्रिधा-

१ शका — जल, वायु, तथा पथी मे कभी कभी उष्णस्पर्श प्रतीत होता है । अत तेज के लक्षण उष्ण पशवत्त्व) की उक्त तीनो मे अतिव्याप्ति हो रही है । तथा चन्द्र, रत्न, सुवर्ण और चक्षुरिन्द्रिय ये सब तैजस कहे जाते है, परन्तु इनमें उष्णस्पर्श प्रतीत नहीं होता, अत इनमें व्याप्ति हो रही है ।

समा — तेज का उष्णस्पर्श ही 'स्वसमवायि-योग' सम्बन्ध से जल
आदि मे प्रतीत होता है । अत अतिव्याप्ति नहीं है । और चन्द्र आदि तेजस
पदार्थों में उष्णस्पर्श है, परन्तु तदन्तर्गत जल के मिश्रित शीतस्पर्श से वह
अभिभूत हो गया है । तथा रत्न और सुवर्णरूप तेज मे भी पार्थिवभाग के मिश्रित
होने से उष्णस्पर्श प्रतीत नहीं हो पाता । चक्षुरिन्द्रिय में उष्णस्पर्श अनुद्भूत है,
अत उसकी प्रतीति नहीं होती, इस कारण व्याप्ति दोष भी नहीं है ।

शरीरेन्द्रियविषयभेदात् । शरीरमयोनिजमेव, तच्च सूर्यलोकादौ
प्रसिद्धम् ॥ ४१ ॥

इति तैजसशरीरनिरूपणम् ।

● शका — 'भास्वर शुक्लरूप' यह तेज का गुण है, अत 'भास्वरशुक्लरूप-
वत्त्व' तेज का लक्षण है । क्योंकि 'असाधारणधर्मो लक्षणम्'—यह 'लक्षण' का
लक्षण बताया गया है । अग्नि (वैश्वानर) तथा रत्न (मरकतमणि) आदि भी
तेज है, किन्तु इनमें 'शुक्लरूप' नहीं रहता, इसलिये लक्षण, अव्याप्त हो रहा है ।

समा०—वैश्वानर अग्नि तथा मरकतमणि (रत्न) के किरण में भास्वर
शुक्लरूप तो है, किन्तु उसकी उपलब्धि इस कारण नहीं हो पाती कि उनका
(अग्नि मरकतकिरणका) पृथ्वी के भाग (पार्थिवभाग) से सम्बन्ध रहता है ।
अतः अग्नि में पृथ्वी के भाग का पीलापन तथा मरकतकिरण में हरापन दिखाई
पड़ता है । क्योंकि उनका (अग्नि मरकतकिरण का) अपना निजी शुक्लरूप, पार्थिव
भाग से अभिभूत (दबा) रहता है । अर्थात् अग्नि का शुक्लरूप, पृथ्वी के पीले
रूप से ढका रहता है और मरकतकिरण का शुक्लरूप भी पृथ्वी के हरे रूप से
ढका रहता है । इस कारण उनके शुक्लरूप की उपलब्धि नहीं होती ।

शका—अग्नि मरकतमणि आदि का निजी रूप यदि चक्षुरिन्द्रिय से उपलब्ध
नहीं होता, तो उस रूप के आश्रयभूत (धर्मी) अग्नि तथा मरकत (रत्न)
किरण आदि का भी प्रत्यक्ष नहीं होना चाहिये था, क्योंकि रूपवत् द्रव्य आदि
के चाक्षुष प्रत्यक्ष होने में द्रव्य का रूप ही तो कारण रहता है । यहाँ पर उस रूप
की तो उपलब्धि ही नहीं है तो उस रूप के आश्रयभूत अग्नि मरकत किरण आदि
का प्रत्यक्ष कैसे हो सकता है ? अर्थात् नहीं होना चाहिये ।

समा — ऊपर बता चुके हैं कि अग्नि-रत्नकिरण आदि से पृथिवी के भाग
का सम्बन्ध रहने से, उस पृथिवी के ही रूपों को अग्नि रत्नकिरण आदि में
प्रतीति होती है, इस कारण अग्नि तथा रत्नकिरण आदि का प्रत्यक्ष होने में
कोई बाधा नहीं है । जैसे—पित्तरोग (पीलियारोग) होने पर मनुष्य को शङ्ख
वस्तुतः श्वेत रहने पर भी पीला दिखाई देता है । अर्थात् पित्तरूपी दोष का जो
पीला रङ्ग है, वह शङ्ख में (मानो शङ्ख का ही गुण है) भासता है, इस कारण
शङ्ख पीला दीखता है । इससे यह स्पष्ट होता है कि एक द्रव्य का रूप, दूसरे
द्रव्य के प्रत्यक्ष होने में कारण हो जाया करता है । इस सम्बन्ध में कतिपय

विद्वानो का यह भी कहना है कि अग्नि का तथा रत्नकिरण का निजीरूप अर्थात् शुक्लरूप पार्थिवभाग के सम्बन्ध से अभिभूत नहीं होता, किन्तु उस शुक्लरूप में स्थित जो 'शुक्लत्व' (श्वेतपना) है, वह पार्थिव भाग से प्रतिरुद्ध (दब) हो जाता है। तात्पर्य यह है कि अग्नि तथा रत्नकिरण का प्रत्यक्ष, उनके अपने निजीरूप से ही होता है।

नैमित्तिक (अस्वाभाविक) अर्थात् अग्नि के सम्बन्ध से उत्पन्न होनेवाला द्रवत्व, सुवर्णादि तैजस द्रव्यों में रहता है, इसलिये नैमित्तिक द्रवत्ववत्त्व' भी तेज का लक्षण है।

शका - अग्नि आदि तैजस द्रव्यों में 'नैमित्तिकद्रवत्व' नहीं रहता, अतः अव्याप्ति है। और घन आदि पार्थिव द्रव्यों में नैमित्तिक द्रवत्व रहता है, अतः अतिव्याप्ति है।

समा०— नैमित्तिकद्रवत्ववत्त्व' यह तेज का लक्षण है—इसका तात्पर्य यह है कि 'नैमित्तिकद्रवत्व जिसमें (घुवणादि तेज में) रहता है उसमें रहनेवाली तथा पृथ्वी में न रहनेवाली जो जाति, तादृशजाति जिसमें हो वही 'तेज' है—यह तेज का परिष्कृत लक्षण है। एवञ्च उक्त लक्षण लक्षित 'तेजस्त्व' जाति अग्नि-रत्न-किरण आदि में रहने से लक्षण-समन्वय हो जाता है। और घृत आदि पृथ्वी (पार्थिवद्रव्य) में तेजस्त्व नहीं रहने से अतिव्याप्ति भी नहीं है।

इति तेजोनिरूपणे तेजोलक्षणकथनम्।

तेज की नित्यता आदि पूर्व की (जल की) तरह समझनी चाहिये। तथाहि—तेज, नित्य और अनित्य भेद से दो प्रकार का है। उनमें परमाणुरूप तेज नित्य है और उससे भिन्न जो तेज है (द्रव्यगुणादि से महातेज तक) वह सब अवयवी रूप होने से अनित्य है। अनित्य तेज, शरीर, इन्द्रिय, विषय इन तीनों भेदों से तीन प्रकार का है। तजस-शरीर^१ अयोनिज ही है। वह सूयलोक, तारा, ग्रह, नक्षत्र आदि में प्रसिद्ध है ॥४१॥

इति तैजसशरीरनिरूपणम्।

^१ तैजस शरीर का लक्षण—'उष्णस्पशवत् शरीर तैजसशरीरम्'। जो शरीर 'समवाय सम्बन्ध' से उष्णस्पशवाला हो उसे तैजस शरीर कहते हैं। वह सूयलोक आदि में सूयभगवान् आदि का है। यद्यपि उत्पन्न होते ही विनष्ट होनेवाले तैजस शरीर में तथा उत्पत्ति क्षणावच्छिन्न तैजस शरीर में उष्णस्पश का

इन्द्रियं नयनं, वह्निः स्वर्णादिर्विषयो मतः ।

नयन (नेत्र) तैजस इन्द्रिय है और वह्नि (अग्नि) सुवर्ण आदि तेज के विषय ह ।

● अत्र यो विशेषस्तमाह—इन्द्रियमिति । ननु चक्षुषस्तैजसत्वे किं मानमिति चेत् ? चक्षुस्तैजस परकीयस्पर्शव्यञ्जकत्वे सति परकीयरूपव्यञ्जकत्वात् प्रदीपवत्, प्रदीपस्य स्वीयस्पर्शव्यञ्जकत्वाद्वा दृष्टान्तेऽव्याप्तिवारणाय प्रथमं परकीयेति । घटादे स्वीयरूपव्यञ्जकत्वाद्व्यभिचारवारणाय द्वितीयं परकीयेति । अथवा प्रभाया दृष्टान्तत्वं सम्भवाद्वा परकीयेति न देयम् । चक्षुःसन्निकर्षे व्यभिचारवारणाय द्रव्यत्वं देयम् ।

इति तैजसेन्द्रियनिरूपणम् ।

● अत्रेति । तैजस इन्द्रिय और विषय में पार्थिव तथा जलीय इन्द्रिय और विषय की अपेक्षा क्या अन्तर है उसे बताते हैं—इन्द्रियमिति । अनित्य तेज का इन्द्रियसन्निकर्ष जो भेद है, वह 'चक्षु' है ।

शका—चक्षुरिन्द्रिय के तेजस होने में क्या प्रमाण है ?

समा —चक्षुरिन्द्रिय के तेजस होने में 'अनुमान' प्रमाण है ।

तथाहि—'चक्षुरिन्द्रिय तेजस परकीयस्पर्शव्यञ्जकत्वेमिति परकीयरूपव्यञ्जकत्वात् प्रदीपवत् ।'—चक्षुरिन्द्रिय तैजस होने योग्य है क्योंकि परकीय (दूसरे) द्रव्य के स्पर्श, रस तथा गन्धादि का व्यञ्जक न होकर परकीय (दूसरे) द्रव्य के रूप का व्यञ्जक होता है, प्रदीप की तरह । इससे यह नियम स्पष्ट होता है कि 'जो जो द्रव्य, परकीय स्पर्श आदि का व्यञ्जक न होकर परकीय रूप का व्यञ्जक होता है, वह वह द्रव्य, तेजस होता है यह अनुभूतिमित्र नियम है । उक्त अनुमान में प्रदीप का दृष्टान्त दिया गया है । जैसे—प्रदीप तेज है । वह परकीय (घटादि अन्य द्रव्य का) स्पर्श, रस, गन्ध आदि गुणों का प्रदर्शक नहीं है, केवल परकीय (उस घट द्रव्य के) रूप का ही (रक्तत्वं, शुक्लत्वं आदि का ही)

अभाव होने से अव्याप्ति दोष की आशङ्का हो सकती है, क्योंकि 'उत्पन्नं सद् द्रव्यं निगुणं निष्क्रियञ्च तिष्ठति' ऐसा नियम है । तथापि जातिचटित लक्षण (उष्णस्पर्श-समानाधिकारणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत् शरीरं तैजसशरीरम्) कर देने से अव्याप्ति नहीं हो सकेगी ।

प्रदशक होता है। उस अनुमानप्रमाण से चक्षुरिन्द्रियरूप द्रव्य, परकीय द्रव्य के स्पश आदि का प्रदशक न होकर केवल उस परकीय रूप का प्रदशक होना है, अतः वह (चक्षुरिन्द्रिय) तेज स्वरूप है—यह सिद्ध होता है। उपयुक्त अनुमान में ‘चक्षु’ पक्ष है, ‘तेजस्त्व’—साध्य है, परकीयस्पर्शाद्यव्यञ्जकत्वे सति परकीयरूपव्यञ्जकत्वात्—यह हेतु है, प्रदीपवत्—यह दृष्टान्त है। निदिष्ट हेतु में यदि प्रथम ‘परकीय’ पद न दे तो दिये गये ‘दृष्टान्त’ की असिद्धि होगी। क्योंकि ‘दृष्टान्त’ में साध्य और हेतु दोनों का सत्त्व आवश्यक होता है। दोनों में से एक भी यदि दृष्टान्त में न रहे तो उसे “दृष्टान्तसिद्धि” कहते हैं। उपयुक्त हेतु में प्रथम ‘परकीय’ पद न दें तो ‘स्पर्शाद्यव्यञ्जकत्वे परकीयरूपव्यञ्जकत्वात्’ इतना ही हेतु का आकार रहेगा, तब वह हेतु, ‘प्रदीप’ दृष्टान्त में उपलब्ध नहीं हो रहा है। क्योंकि ‘प्रदीप’ स्वयं भी उष्णता (स्पश) का प्रदशक होता है, इस कारण प्रदीपरूप दृष्टान्त में ‘स्पर्शाद्यव्यञ्जकत्व—स्पश के अप्रदशकत्वरूप हेतु के न रहने से दृष्टान्त में हेतु की असिद्धि (दोष) हो जायगी, वह न हो सके, इसलिये प्रथम ‘परकीय’ पद दिया गया है। उसके देने से ‘प्रदीप’ स्वतन्त्रता से (अपने आप स्वयं) स्पश (उष्णस्पर्श) का प्रदशक होने पर भी, वह परकीय स्पश का प्रदशक नहीं होता। इस कारण दृष्टान्तसिद्धि दोष का प्रसंग नहीं है। द्वितीय परकीय पद न दे तो ‘घट’ अपने रूप का व्यञ्जक होता है। इस कारण ‘घट’ में व्यभिचार होगा। क्योंकि ‘घट’ आदि पृथ्वीरूप है, वे स्वयं अपने आप स्वतन्त्रता से शुक्ल, रक्त आदि रूपके प्रदशक हैं। अतः घट आदि में स्वकीयरूप का प्रदशकत्व अर्थात् ‘परकीयस्पर्शाद्यव्यञ्जकत्वविशिष्ट—रूपव्यञ्जकत्व’ हेतु तो है, किन्तु ‘तेजस्त्व’ रूपी साध्य नहीं है। इसलिये व्यभिचार दोष हो जाता है, क्योंकि ‘जहाँ हेतु तो रहे किन्तु साध्य न रहे’ वहाँ व्यभिचार दोष माना जाता है। उस दोष का वारण करने के लिये यह ‘परकीय’ दूसरा पद दिया गया है। उसके देने से ‘घट’ आदि परकीय रूप के प्रदशक (व्यञ्जक) नहीं होते, अर्थात् ‘घट’ में ‘हेतु’ भी नहीं रहा। अब शरीरकृतलाघव की दृष्टि से पक्षान्तर कहते हैं—‘अथवा’ इति। प्रदीप को दृष्टान्त में न देकर यदि प्रभा को दृष्टान्त में रखा जाय तो अथवा ‘परकीय’ पद न देने की आवश्यकता नहीं रहती। तब हेतु का आकार इतना ही रहेगा—‘स्पर्शाद्यव्यञ्जकत्वे सति परकीयरूपव्यञ्जकत्वात्’। प्रभा, स्वस्पश को तथा परकीय स्पश को व्यक्त करने में समर्थ नहीं है, अतः हेतु का विशेषण उचित ही है। एवञ्च ‘विशेषणासिद्धि’ के निवारण

का क्लेश भी नहीं है। तथापि 'चक्षु सन्निकष' में व्यभिचार को हटाने के लिये 'हेतु' में 'द्रव्यत्व' विशेषण देना आवश्यक है। यदि 'द्रव्य' पद न दें तो 'चक्षु रिन्द्रिय' का घट के साथ जो सयोग सन्निकष है, उस सयोगसन्निकष में 'तेजस्त्व' रूप साध्य नहीं है किन्तु 'हेतु' है, क्योंकि सयोगसन्निकष परकीय घट आदि के स्पश आदि का व्यजक (प्रदशक) नहीं है और वह 'तेज' न होने पर भी परकीय घट पटादि के रूप का व्यजक है, इसलिये व्यभिचार हो रहा है। 'द्रव्य' पद के देने पर सयोगसन्निकष में 'द्रव्यत्व' नहीं है अर्थात् सयोगसन्निकष द्रव्यरूप नहीं है, किन्तु 'गुण' है। अतः नियमभगरूप व्यभिचार नहीं है।

इति तैजसेन्द्रियनिरूपणम्।

१ तैजस इन्द्रिय का लक्षण—'उष्णस्पर्शसमानाधिकरणद्रव्यैत्वव्याप्यजाति मदिन्द्रिय तैजसेन्द्रियम्।' इस तेजस्त्वजातिघटित लक्षण से चक्षुरिन्द्रिय की सिद्धि होती है। यह चक्षुरिन्द्रिय, कृष्णतारा के अग्रभाग में रहता है, तथा रूपादिको को ग्रहण करता है।

चक्षुरिन्द्रिय में तैजसत्व सिद्ध करने का अनुमान—'चक्षुरिन्द्रिय तजस परकीय स्पर्शाद्यव्यजकत्वे सति परकीयरूपव्यजकत्वात्, प्रदीपवत्।' चक्षु रिन्द्रिय तैजस है, क्योंकि परकीय (घट आदि के) स्पर्शादिका व्यजक न होकर परकीय रूप का व्यजक होने से। 'जो द्रव्य परकीय स्पर्श आदि का व्यञ्जक न होकर परकीय रूप का व्यञ्जक होता है वह तैजस होता है।' जैसे—प्रदीप, घटादि द्रव्यो के स्पर्शादिको का व्यजक न होकर घटादिको के रूप का व्यजक होता है, उसी प्रकार चक्षुरिन्द्रिय भी घटादिको के स्पर्श आदि का व्यजक न होकर घटादि के रूप का व्यजक होता है अतः चक्षुरिन्द्रिय तैजस है। अब हेतु में 'परकीयस्पर्शाद्यव्यजकत्वे सति' यह पद यदि न दें तो 'मन' के बिना कोई भी ज्ञान उत्पन्न नहीं होता, इस कारण 'मन' में 'परकीय रूप-व्यजकत्व' 'हेतु' तो है, किन्तु उसमें तैजसत्व रूप 'साध्य' नहीं है। अतः व्यभिचार है। उस व्यभिचार को दूर करने के हेतु परकीयस्पर्शाद्यव्यञ्जकत्वे सति' पद दिया गया है। तब 'मन' में परकीय स्पर्श आदि का व्यजकत्व ही है, 'अव्यजकत्व' नहीं है, इस कारण व्यभिचार दोष नहीं है। अब 'हेतु' में 'परकीय रूपव्यजकत्व' यह पद न दें, तो 'आकाशादि' भी परकीय स्पर्श आदि के व्यजक नहीं हैं। इस कारण अतिव्याप्ति हो जायगी। किन्तु 'परकीयरूप व्यजकत्व' पद देने से अतिव्याप्ति का वारण हो जाता है, क्योंकि 'आकाशादि'

परकीयरूप के व्यञ्जक नहीं है। अब अनुमान में 'प्रदीप' के स्थान में 'प्रभा' को दृष्टात मे रखें तो हेतु में दिये गये 'प्रथम परकीय' पद की आवश्यकता न होगी। क्योंकि प्रभा के स्पश का प्रत्यक्ष नहीं होता और न ही वह अपने स्पश आदि की व्यञ्जिका हैं। उच्छृङ्खल (बौद्ध) के मत में चक्षुरिन्द्रिय को अप्राप्य प्रकाशकारी माना जाता है। किन्तु नैयायिक उसे प्राप्य प्रकाशकारी मानते हैं। जो इन्द्रिय सयोगादि सम्बन्ध से विषय के देश में जाकर (प्राप्त होकर) विषय को प्रकाशित करती है—उसे प्राप्य-प्रकाशकारी कहते हैं। और जो इन्द्रिय, सयोगादिसम्बन्ध से विषय देश को प्राप्त किये बिना ही (अपने स्थान में ही स्थित रह कर) विषय को प्रकाशित करती है, वह अप्राप्य-प्रकाशकारी है। उच्छृङ्खल का अपना मत है—चक्षुरिन्द्रिय (गोलक) से अत्यन्त दूर स्थित सूर्य-चन्द्र आदि पदार्थों को भी ग्रहण करती है इस कारण वह अप्राप्य प्रकाशकारी है। चक्षुरिन्द्रिय यदि प्राप्य प्रकाशकारी होती, तो 'रसनेन्द्रिय' के समान अधिष्ठान सम्बद्ध वस्तु का ही ग्रहण करती, किन्तु ऐसी बात ठी है नहीं, वह तो (गोलक से) असम्बद्ध अत्यन्त दूर स्थित सूर्य-चन्द्र पदार्थों को ग्रहण करती है। इस कारण वह अप्राप्य प्रकाशकारी है। किञ्च चक्षुरिन्द्रिय अपने तुल्य परिमाणवाली वस्तुओं को ग्रहण करती है, उसी तरह वह महान् पर्वत आदि को भी ग्रहण करती है, इस कारण भी वह (चक्षुरिन्द्रिय) अप्राप्य-प्रकाशकारी है। किञ्च यदि चक्षुरिन्द्रिय प्राप्य प्रकाशकारी होती तो वह वृक्ष शाखा को या चन्द्रमा को प्राप्त कर उन्हें (चन्द्रमा को या शाखा को) ग्रहण करती, अर्थात् एक काल में दोनों को ग्रहण नहीं करती, परन्तु नेत्रों को खोलते ही शाखा तथा चन्द्र को एक ही काल में देखता है। अतः चक्षुरिन्द्रिय, अप्राप्य प्रकाशकारी है।

नैयायिक—निर्दिष्ट उच्छृङ्खल मत असंगत है, क्योंकि चक्षुरिन्द्रिय वस्तु देश में जाकर ही वस्तु को प्रकाशित करती है। पार्थिवगोलक से भिन्न ही तैजस चक्षु है। प्रदीप की प्रभा अपने अधिष्ठानरूप प्रदीप के सम्बन्ध के साथ ही घटादि पदार्थों के पास पहुँचकर उसे प्रकाशित करती है, उसी प्रकार तैजस चक्षु भी अपने गोलकरूप अधिष्ठान के सम्बन्ध के साथ ही छोटे-बड़े पदार्थों तक पहुँचकर उन्हें ग्रहण करती है। किन्तु प्राप्य प्रकाशकारी प्रदीप-प्रभा जैसे अपने से अधिक परिमाणवाले पदार्थों को भी प्रकाशित करती है, उसी प्रकार गोलक से निकला हुआ, सहस्र-परिमाणवाला

ॐ विषय दर्शयति-वह्निरिति । ननु सुवर्णस्य तैजसत्वे किं मानमिति तैजस चक्षु भी अपने से अधिक परिमाणवाले पवतादिको को ग्रहण करती है । किञ्च -- शाखा तथा चन्द्रमा का एक काल में ग्रहण नहीं होता, किन्तु प्रथम क्षण में शाखा को प्राप्त होकर शाखा का ग्रहण होता है और द्वितीय क्षण में चन्द्रमा को प्राप्त होकर चन्द्रमा का ग्रहण किया जाता है । किन्तु वह क्षणरूपकाल अत्यन्त सूक्ष्म है, इस कारण लोगो को यह भ्रम होता है कि हम एक ही काल में शाखा तथा चन्द्रमा को देख रहे हैं । चक्षुरिन्द्रियरूप तेज में सुई (सूची) से छिदे हुए कमल के पत्रों के तुल्य इतनी अधिक तीव्र वेगशीलता रहती है जिससे यह भ्रम होता है । परन्तु ग्रहण तो यथाक्रम ही होता है । अतः चक्षुरिन्द्रिय के प्राप्य प्रकाशकारिता में कोई सम्देह नहीं है ।

किं तु शालिकाचार्य कहते हैं -- चक्षुरिन्द्रिय तथा सूर्य की प्रभा (बाह्य आलोक) ये दोनों मिलकर 'नवीन चक्षुरिन्द्रिय' के आरम्भक होते हैं । इस कारण चक्षुरिन्द्रिय का एक ही काल में शाखा तथा चन्द्रादि पदार्थों के साथ सम्बन्ध होकर ग्रहण करना असम्भव नहीं है । किन्तु यह उचित प्रतीत नहीं होता, क्योंकि चक्षु तथा बाह्य आलोक (प्रभा) से निर्मित (रचित) वह चक्षुरिन्द्रिय जैसे अग्रभाग में होती है, वैसे ही पष्ठभाग में भी अवश्य होगी । इस कारण पष्ठभागस्थ पदार्थों का भी चक्षुरिन्द्रिय से प्रत्यक्ष होना चाहिये, परन्तु होता नहीं है । अतः शालिकाचार्य का मत असंगत है ।

१ विषय का लक्षण -- 'उष्णस्पशसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमद्विषय तैजसो विषय ।' यह तैजस विषय -- (१) भौम, (२) दिव्य, (३) औदय, (४) आकरज, इन भेदों से चार प्रकार का है । 'पार्थिव निमित्तक तेज' -- भौमम् । काष्ठादि पार्थिवपदार्थ जिसका इन्धन है, वह भौम, अर्थात् भूमिगत तेज है तथा स्रष्टोत (पटबीजना) गत तेज भी 'भौम' है ।

'अग्निन्धन तेज' -- दिव्यम् । जलमात्र है इन्धन जिसका वह दिव्य तेज है । जैसे -- बिजली, आदि ।

'अन्न जलोभयेन्धन तेज' -- औदर्यम् । अन्न तथा जल ये दोनों हैं इन्धन जिसके ऐसा जो तेज है, वह औदय है । जैसे -- उदरस्थ जठराग्नि । 'अनुभयेन्धन तेज' -- आकरजम् । पृथ्वी, जल, ये दोनों इन्धन जिसके नहीं हैं, वह 'आकरज' तेज है । जैसे -- खान से उत्पन्न होनेवाले सुवण, रजत, ताम्र, मणि आदि ।

शका—सुवर्णादि द्रव्य तो हम अनुमान से पार्थिव सिद्ध होते हैं। जैसे—
'सुवर्ण पार्थिव पीतत्वादगुरुत्वाद्वा हरिद्रावत्'—सुवर्ण पार्थिव है, पीत तथा गुरु होने में, पार्थिव हरिद्रा के समान।

समा०—इस अनुमान से सुवर्ण में 'तैजसत्व' सिद्ध करते हैं। 'सुवर्ण तैजस असति प्रतिबन्धके अत्यन्ताग्निसंयोगेऽप्यनुच्छिद्यमानजन्यद्रवत्वाधिकरणत्वात्, य नैवम्, तन्नैवम् यथा घटादिकम्।' सुवर्णतैजस द्रव्य होने योग्य है, प्रतिबन्धक (रोकनेवाले) के न होने पर तथा अत्यन्त अग्निसंयोग होने से भी अनुच्छिद्यमान (अनश्वर) द्रवत्व का अधिकरण होता है, जो द्रव्य तैजस नहीं होता, वह प्रतिबन्धक के अविद्यमान होने से तथा अग्नि के अत्यधिक संयोग होने से अनुच्छिद्यमान (नष्ट न होने वाले) जन्य द्रवत्व का अधिकरण नहीं होता। जैसे—घट, जल (लाख) आदि—तैजसद्रव्य नहीं कहलाते। इस कारण जलरूप प्रतिबन्धक के अविद्यमान रहने पर तथा अत्यन्त अग्निसंयोग होने पर उसका द्रवत्व नष्ट हो जाता है। यहाँ पर सुवर्ण तैजसम्—यह प्रतिज्ञावाक्य है। 'असति प्रतिबन्धके' इत्यादि हेतु वाक्य है 'य नैव तन्नैव' इत्यादि व्यक्तिरेति-दृष्टान्त-वाक्य है। प्रस्तुत प्रसंग में अर्थात् सुवर्ण, चाँदी आदि में प्रतिबन्धक जलादि के अविद्यमान रहने पर और अत्यन्ताग्निसंयोग होने पर उसके (सुवर्ण, चाँदी के) द्रवत्व का उच्छेद (विनाश) नहीं होता। अतः सुवर्ण, चाँदी आदि तैजस द्रव्य हैं।

उपयुक्त हेतु में असति प्रतिबन्धके' यह पद न दें तो अत्यन्ताग्निसंयोग के रहने पर जलमध्यस्थघट के द्रवत्व का विनाश नहीं होता। अतः घृत में तैजसत्व' रूप साध्य का अभाव रहने से व्यभिचार होगा। उसके निवारणार्थ हेतु में 'असति प्रतिबन्धके' यह पद दिया गया है। अब यदि 'अत्यन्ताग्निसंयोगे सति' यह पद न दिया जाय तो जिस घृत में 'अग्निसंयोग' न हुआ हो, अर्थात् स्वल्पतर अग्नि का संयोग हुआ हो वह घृत अत्यन्ताग्निसंयोग के न रहने पर भी तथा जलरूप प्रतिबन्धक के अविद्यमान रहने पर भी अनुच्छिद्यमान द्रवत्व का अधिकरण होता है अर्थात् उसमें 'द्रवत्व' रहता है। किन्तु वह घृत तो तैजसत्व' रूप साध्य के अभाव का अधिकरण है उसमें (घृत में) अनुच्छिद्यमान द्रवत्व रूप हेतु के रहने से व्यभिचार हो जायगा क्योंकि साध्याभावाधिकरण में हेतु विद्यमान है। हेतु को साध्याभावाधिकरण में कभी नहीं रहना चाहिये, उसे

(हेतु को) तो हमेशा साध्य के साथ एक अधिकरण में ही रहना चाहिये । अतः उस व्यभिचार के निवारणार्थ, 'अत्यन्ताग्निसंयोगे सति' पद दिया गया है । अब यदि 'अत्यन्त' पद को हेतु में न रखें तो परमाणुद्रव्यरूप अग्नि के रहने पर या अत्यन्ताग्निसंयोग कुछ क्षणों तक रहने पर भी उस घृत का नाश नहीं होगा । अर्थात् अनुच्छिद्यमान द्रवत्व उसमें रहेगा तब अतिव्याप्ति हो जायगी । उसके निवारणार्थ 'अत्यन्त' (प्रदीप्त) पद दिया गया है । उक्त हेतु-वाक्य में यदि जन्यपद न दिया जाय तो जलीय परमाणु में व्यभिचार होगा, क्योंकि वहा भी किसी प्रकार के प्रतिबन्धक के न रहते हुए अत्यन्त अग्नि का संयोग होने पर भी नित्य द्रवत्व का अधिकरणत्व ही है । इस व्यभिचार के निवारणार्थ जन्यपद दिया गया है । अतः उक्त हेतु का उन जलपरमाणुओं में व्यभिचार नहीं होने पाता । जैसे—जल में मिलाया हुआ स्याही का चूरा (चूरा) द्रवीभूत नहीं होता, अपितु जल ही स्वामाविकरूप से द्रवित (पिघला) रहता है, किन्तु द्रवितजल के संयोग से उस में मिलाये गये स्याही के चूरे में द्रवित (पिघला हुआ) होने की भ्रान्ति होती है । वैसे ही तैजस सुवर्ण में स्थित जो पीतवर्ण का तथा गुरुत्व का आश्रयभूत पार्थिवभाग है, वह अत्यन्ताग्निसंयोग रहने पर भी (प्रबल आच रहने पर भी) द्रवीभूत नहीं होता, अपितु वह तैजस सुवर्ण ही द्रवीभूत होता है, किन्तु उस द्रवीभूत तैजस सुवर्ण के संयोग से उसमें मिश्रित पार्थिव भाग के द्रवीभूत (पिघलेपन) होने की भ्रान्ति होती है । अतः उस पार्थिव भाग में 'तैजसत्व' रूप साध्य के अभाव को तरह हेत्वभाव भी है । तात्पर्य यह है कि उस पार्थिव भाग में उक्त हेतु का व्यभिचार नहीं होने पाता । अतः सुवर्ण में तैजसत्व सिद्ध हो जाता है ।

कतिपय ग्रन्थकार सुवर्ण में तैजसत्व इस अनुमान से सिद्ध करते हैं । जैसे—'अत्यन्ताग्निसंयोगी पीतिमगुरुत्वाश्रय (पार्थिव भाग) विजातीयरूपप्रतिबन्धकद्रव-द्रव्य संयुक्तः अत्यन्ताग्निसंयोगे सत्यपि पूरूपविजातीयरूपानधिकरणत्वे सति पृथ्वी-त्वात्, जलमव्यस्य-पीतपटवत् ।' जिस पार्थिव द्रव्य के साथ जो अत्यन्त अग्निसंयोग है, वह उस पार्थिव द्रव्य में विजातीयरूप की उत्पत्ति के प्रतिबन्धक द्रवत्वगुणवाले द्रव्य के संयोग के न रहने पर उसके अपने पूरूप से भिन्न एक विजातीयरूप को अवश्य उत्पन्न करता है । जैसे—तण्डुल आदि पार्थिव द्रव्यों के साथ जो अत्यन्त अग्निसंयोग है, वह जलरूप प्रतिबन्धक के न रहने पर उन तण्डुलादि पार्थिव-

चेत् । न, सुवर्णं तैजसम्, असतिप्रतिबन्धके अत्यन्तानलसयोगेऽप्यनु-
च्छिद्यमानजन्यद्रवत्वात्, यन्नैव-तन्नैवम्, यथा पृथिवीति । न चाप्रयो-
जक, पृथिवीद्रवत्वस्य जन्यजलद्रवत्वस्य चात्यन्ताग्निसयोगनाशत्वात् ।

द्रव्यो मे उसके अपने शुक्लरूपसे भिन्न एक विजातीय कृष्ण, पीतादिरूप की उत्पत्ति
अवश्य ही कर देता है । और सुवर्ण में स्थित जो पीतरूप तथा गुरुत्ववाला जो
पार्थिव भाग है, उस पार्थिव भाग के साथ अनेक बार अत्यन्त अग्निसयोग के होने
पर भी उसके पूवरूप से भिन्न किसी विजातीय नीलादिरूप की उत्पत्ति कभी नहीं
होती । इस कारण यह अवश्य मानना होगा कि उस पार्थिव भाग के साथ किसी
प्रतिबन्धक द्रवत्वगुणवाले द्रव्य का सम्बन्ध अवश्य है, जो उस पार्थिव भाग में
विजातीयरूप की उत्पत्ति नहीं होने देता । वह प्रतिबन्धकद्रव-द्रव्य पृथ्वी या जल
में से तो कोई हो नहीं सकता, तब परिशेषात् तेजोद्रव्य को ही विजातीयरूप की
उत्पत्ति में प्रतिबन्धक मानना होगा । अतः वह प्रतिबन्धक तेजोद्रव्य ही सुवर्ण है ।
किञ्च—“अग्नेरपत्य प्रथम सुवर्णम्” इस श्रुतिप्रमाण से भी सुवर्ण में तैजसत्व
सिद्ध होता है । कुछ ग्रन्थो में (१) उदभूतरूपस्पर्श, (२) अनुदभूतरूपस्पर्श,
(३) उदभूतस्पर्श अनुदभूतरूप, (४) उद्भूतरूप-अनुदभूतस्पर्श—इन भेदों से
यह तेजोद्रव्य चार प्रकार का है । (१) जिस तेज के रूप तथा स्पर्श उद्भूत
होते हैं, वह उद्भूतरूपस्पर्श कहलाता है । जैसे—सूर्यकिरण अग्नि आदि । (२)
जिस तेजका रूप तथा स्पर्श दोनों अनुदभूत होते हैं, वह अनुदभूतरूपस्पर्श कहलाता
है । जैसे—चक्षुरिन्द्रियरूप तेज । (३) जिस तेज का स्पर्श तो उद्भूत हो किंतु
रूप अनुदभूत हो, वह उदभूतस्पर्श अनुदभूतरूप कहलाता है । जैसे—तमजलगत-
तेज (४) जिस तेज का रूप तो उद्भूत हो और स्पर्श अनुदभूत हो, वह उद्भूत
रूप अनुदभूतस्पर्श कहलाता है । जैसे—प्रदीप आदि का प्रभावरूप तेज । सुवर्ण-
रूप तेज का उदभूतरूप स्पर्शवाले प्रथम तेज के भेद में ही अन्तर्भाव होता है । यदि
सुवर्ण को अनुदभूतरूपवाला मानें तो उसका चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होगा । यदि सुवर्ण
को अनुदभूत स्पर्शवाला मानें तो उसका त्वाच प्रत्यक्ष नहीं होगा । अतः सुवर्ण का
तेज के प्रथम भेद में ही अन्तर्भाव होता है । सुवर्णरूप तेज में रूप और स्पर्श के
उद्भूत रहने पर भी उसके अपने यथाय भास्वर शुक्लरूप तथा तम स्पर्श का जो
ग्रहण नहीं होता उसमें हेतु यह है कि बन्वान विजातीय पार्थिव द्रव्य के रूप से
तथा स्पर्श से वह अभिभूत रहता है । अतः तेज के (सुवर्ण) अपने रूप और स्पर्श
का ग्रहण नहीं हो पाता ।

ननु पीतिमगुरुत्वाश्रयस्य पार्थिवभागस्यापि तदानीं द्रुतत्वान्न व्यभिचार इति चेत् ? न, जलमध्यस्थमसीक्षोदवत्तस्याद्रुतत्वात् ।

अगरे तु पीतिमाश्रयस्य अत्यन्ताग्निसंयोगेऽपि पूर्वरूपापरावृत्ति-दर्शनात्प्रतिबन्धक विजातीयद्रवद्रव्यं कल्प्यते । तथा हि- अत्यन्ताग्निसंयोगे पीतिमगुरुत्वाश्रय विजातीयरूपप्रतिबन्धकद्रवद्रव्यं सयुक्तं अत्यन्ताग्निसंयोगे सत्यपि पूर्वरूपविजातीयरूपानधिकरणत्वात् जलमध्यस्थपीतपटवत् । तस्य च पृथिवीजलभिन्नस्य तेजस्त्वनियमात् ।

इति तैजसविषयनिरूपणम् ।

इति तेजोप्रन्थः ।

● अब अनित्य तेज के 'विषय' सञ्जक तीसरे विशेष को प्रदर्शित करते हैं । भौम, दिव्य, उदय, आकारज भेद से तैजस विषय चार प्रकार का होता है । १ भौमतेज—वह्नि आदि, २ दिव्यतेज—अबिन्धनविद्युदादि, ३ उदर्यतेज—भुक्तवस्तु के परिणाम में हेतुभूत अर्थात् जाठराग्नि, ४ आकारज तेज—सुवण आदि हैं ।

शका—'सुवण' के तैजस होने में क्या प्रमाण है ?

समा०—सुवण को तैजस मानने में अनुमान-प्रमाण है । यथा—सुवर्णं, तैजसम्, असति प्रतिबन्धके अत्यन्तानलसंयोगेऽप्यनुच्छिद्यमानजन्य-द्रवत्वात्, यन्नैव तन्नैव, यथा पृथिवीति । सुवण तेज है, क्योंकि किसी प्रतिबन्धक के न रहने पर (किसी प्रतिबन्धक वस्तु के साथ सुवण का संबन्ध न रहने पर) तथा अग्नि का अत्यन्त संयोग रहने पर भी सुवण के द्रवत्व का विनाश नहीं होता है, जो ऐसा नहीं, वह तैजस भी नहीं, जैसे पृथ्वी । अर्थात् जिस वस्तु की द्रवता (पतलापन) प्रदीप्त अग्नि का अत्यन्त संयोग होने पर भी नष्ट नहीं हो पाती, वही वस्तु सुवर्ण द्रव्य है । पृथ्वी और जल का द्रवत्व तीक्ष्ण आग रहने पर नष्ट हो जाता है, किन्तु सुवर्ण का द्रवत्व ही एकमात्र ऐसा है कि तीक्ष्ण आग के लगने पर भी वह नष्ट नहीं होता । अतः उक्त अनुमान प्रमाण से 'सुवर्ण' तैजस है, यह सिद्ध हो जाता है ।

शका—यह अनुमान अप्रयोजक (अनुकूलतकरहित) होने से सुवर्ण को तैजस न मानने पर भी निर्दिष्ट हेतु सुवर्ण में रहता है । अर्थात् उक्त अनुमान में

व्यभिचार की आशंका हो सकती है कि 'पक्ष' में 'अनुच्छिद्यमान द्रवत्व' हेतु रहे और 'तैजस्त्व' साध्य न रहे ।

समा०—यह शंका उचित नहीं है । क्योंकि अनुकूल तर्क है—जैसे—
'असति प्रतिबन्धके अत्यन्तानलसयोगे सति अनुच्छिद्यमानजन्यद्रवत्व
यदि तैजसत्वव्यभिचारि म्यात् तदा असति प्रतिबन्धके अत्यन्तानलसयोगे
सति नाशय स्यात् । यतो न तथा नाशयम् , अतो न व्यभिचारि तत् ।'

शंका—स्वर्ण पिघलकर जब तरल पानी जैसा हो जाता है, तब उसमें
(सुवर्ण में) मिला हुआ पीतिमाका तथा गुरुत्व का आश्रयरूप पृथ्वी का भाग भी
सुवर्ण के साथ ही पिघल कर पानी जैसा हो जाता है, वह पिघला हुआ पीला
पानी तेज नहीं है वह पार्थिव है । क्योंकि तेज में पीतिमा (पीलापन) नहीं
होता और गुरुत्व भी नहीं होता, वह तो पार्थिव है । एवञ्च साध्याभाव के अधि-
करण में हेतु के रहने से व्यभिचार स्पष्ट है । तथाहि—यहाँ पर साध्य 'तैजसत्व'
है, उसका अभाव अर्थात् तैजसत्वाभाव, उसका अधिकरण पार्थिवभाग, उसमें
'अत्यन्तानलसयोगादि हेतु विद्यमान है, अत व्यभिचार है ।

समा०—नेति । जल में स्थित मसीक्षोद (चूणविशेष) अर्थात् 'काजल'
के समान । काजल पिघलनेवाली वस्तु नहीं है, तथापि जल में घोलने से वह
भी जल के साथ द्रवित होता हुआ सा प्रतीत होता है, अर्थात् लिखते समय जल
जैसा द्रवित (पिघलता=बहता है) होता है, वैसे ही वह काजल भी द्रवित होता
(बहता) है । 'स्याही बहती है, फैल रही है' आदि शब्द प्रयोग लोग करते
पाये जाते हैं । किन्तु वह स्याही के द्रवित होने का भ्रम ही समझना चाहिये ।
उसी प्रकार अत्यन्तानलसयोग से सुवर्ण के द्रवित होने पर उसमें मिले हुए पीतिमा
तथा गुरुत्व के आश्रयभूत पार्थिव भाग में होने वाला जो द्रवण प्रत्यय है, वह
वास्तविक नहीं है, अपितु भ्रम है । अत व्यभिचार नहीं है ।

अब प्रकारान्तर से सुवर्ण का तैजसत्व सिद्ध करने वालों का मत बताते हैं—
कुछ विद्वान् कहते हैं कि पार्थिवरूप तो अग्नि के संयोग से परिवर्तित हो जाता
है । जैसे—घट का श्यामरूप अग्निसंयोग से नष्ट होकर रक्तवर्ण (रक्तरूप) हो
जाता है, किन्तु सुवर्ण में विद्यमान पीतिमाश्रय पार्थिव भाग के पूरूप (पीतरूप)
की परावृत्ति (परिवर्तन) अत्यन्त अग्निसंयोग के होने पर भी देखने में नहीं आती ।
अत अनुमान करना पड़ता है कि कोई विजातीय द्रव्य ऐसा है, जो पूरूप
(पीतरूप) की परावृत्ति (परिवर्तन) का प्रतिबन्धक अवश्य है । उसी को

अनुमान के द्वारा बता रहे हैं—‘अत्यन्ताग्निसयोगी पीतिमगुरुत्वाश्रय विजातीय रूपप्रतिबन्धकद्रवद्रव्यसयुक्त, अत्यन्ताग्निसयोगे सत्यपि पूवरूपविजातीयरूपानधि-
करणत्वात्, जलमध्यस्थपीतपटवत् ।’ अत्यन्ताग्निसयोगी पीतिमा तथा गुरुत्व का आश्रय पार्थिवभाग, विजातीयरूप के प्रतिबन्धक द्रवद्रव्य से सयुक्त है, क्योंकि अत्यन्त अग्निसयोग के होने पर भी पूवरूप (पीतरूप) के विजातीय रूप (नीलादिरूप) का अधिकरण न होने से, जल में स्थित पीतपट के समान । अर्थात् पीला तथा जड़ ऐसा जो पृथ्वी का भाग है उसके समान । अग्नी स्थूल दृष्टि से जो जड़ तथा पीला भाग सुवर्ण का माना जाता है, उसमें अत्यन्त अग्निसयोग के होने पर भी पूव के पीलेरूप का नाश तथा अन्य किसी रूप की उत्पत्ति नहीं होती । अतः अनुमान करना पड़ता है कि उस पीले तथा जड़ भाग में पीलेरूप का नाश तथा अन्यरूप की उत्पत्ति होने में प्रतिबन्धक कोई भाग उस द्रवद्रव्य में सयुक्त है, जैसे—पानी में पीला कपड़ा डाल दिया जाय और उस पानी को अत्यन्त अग्निसयोग यहाँ तक हो कि पानी ओट जाय, फिर भी उस कपड़े के पीलेरूप का नाश तथा दूसरे रूप की उत्पत्ति नहीं होती । अतः यह स्वीकार करना होता है कि—कपड़े से सयुक्त जो द्रवद्रव्य जल है वह उस कपड़े के पीलेरूप के नाश का तथा उसमें अन्य रूप के होने का प्रतिबन्धक है । उसी प्रकार अर्थात् वह कपड़ा जैसे द्रवद्रव्य से (जल से) सयुक्त है, वैसे ही सुवर्ण में पीलापन तथा जड़ भाग (पार्थिवभाग) भी एक प्रकार के द्रवद्रव्य से सयुक्त है—यह सिद्ध होता है । तात्पर्य यह है कि जलमध्यस्थ पीतपट का पीलारूप, अग्नि की अत्यधिक आँच रहने पर भी जैसे परिवर्तित नहीं होता, क्योंकि वहाँ उस पीलेरूप से विजातीयरूप के पैदा होने में प्रतिबन्धक जैसे जल होता है, वैसे ही सुवर्णमिश्रित पार्थिवभाग का पीलारूप, अत्यन्त अग्निसयोग होने पर भी बदलता नहीं । न बदलने में प्रतिबन्धक कोई द्रवद्रव्य वहाँ अवश्य है । उस द्रवद्रव्य को पृथ्वी नहीं कह सकते और न जल ही कह सकते हैं, क्योंकि पृथ्वी या जल का द्रवत्व, अत्यन्त अग्निसयोग होने पर नष्ट हो जाता है । अतः उस द्रव्य को पृथ्वी और जल से भिन्न तेज ही कहना चाहिये ।

इति तेजोनिरूपणम् ।

⊗ अपाकजोऽनुष्णाशीतः स्पर्शस्तु पवने मतः ॥४२॥

तिर्यग्गमनवानेष ज्ञेयः स्पर्शादिलिङ्गकः ।

पूर्ववन्मित्युक्तं देहव्यापि त्वगिन्द्रियम् ॥४३॥

● (कठिनपदव्याख्या)—१—अपाकज —पाकाज्जायते इति पाकज, न पाकज इति अपाकज = पाकाजभिन्न । २—अनुष्णाशीत = उष्ण भी नहीं और शीतल भी नहीं । ३—तिर्यग्गमनवान् = वक्रगतिवाला । ४—स्पर्शादिलिङ्गक यहा 'लिङ्ग' शब्द का अर्थ हेतु ह और 'आदि' शब्द से शब्द, घति, कम्प आदि का ग्रहण किया है । ५—पूर्ववत् = जेल के समान । ६—देहव्यापि = शरीर-व्यापक । ७ नित्यतादि = नित्यता तथा अनित्यता ।

वायु मे स्पश गुण ह, और वह पाकज नहीं है तथा वह अति उष्ण और अतिशीतल भी नहीं ह — यही नैयायिको को अभिमत है । वायु की गति वक्र है । स्पशादि हेतुओ से वायु का अनुमान होता है । जलके समान वायु की भी नित्यता, अनित्यता समझनी चाहिये । वायु के स्पश की ग्राहक त्वगिन्द्रिय है, जो सम्पूर्ण शरीर मे व्याप्त है ।

● वायु निरूपयति -अ पाकज इति । अनुष्णाशीतस्पर्शस्य पृथिव्यामपि सत्त्वादुक्तमपाकज इति । अपाकजस्पर्शस्य जलादापि सत्त्वादुक्तमनुष्णाशीत इति । तेन वायव्यो विजातीय स्पर्शो दर्शित । तज्जनकतावच्छेदक वायुत्वमिति भाव ॥ ४२ ॥

इति वायुनिरूपणे वायुत्वजातौ प्रमाणकथनम् ।

● वायु निरूपयति इति । निरूपयति (नि + रूप) का अर्थ है—लक्षण-स्वरूप प्रामाण्यादिप्रकारक ज्ञानानुकूलो व्यापार । तथाच—वायुनिष्ठविषयतानिरूपक यल्लक्षण स्वरूप प्रामाण्यादिप्रकारक ज्ञान, तदनुकूल व्यापारानुकूल कृतिमान ग्रन्थ-कार । क्योंकि न्याय के सिद्धान्त मे प्रथमान्तार्थमुख्यविशेष्यक शाब्दबोध माना जाता है । अपाकज अनुष्णाशीत (विलक्षण) स्पश, वायु मे रहता है । वह (वायु) वक्रगतिमान है, स्पर्शादि हेतुओ से उसका (वायु का) अनुमान किया जाता है । एवच 'अपाकज—अनुष्णाशीतस्पर्शवान वायु'— यह वायु का लक्षण है । उक्त लक्षण मे 'अपाकज' पद यदि न दे तो 'अनुष्णाशीतस्पर्श' पृथ्वी में भी है, अत लक्षण की अतिव्याप्ति हो जायगी । उसके निवारणाय 'अपाकज' पद का देना आवश्यक है । तब अतिव्याप्ति नहीं होगी, क्योंकि 'पृथ्वी' का स्पश तो 'पाकज' है, 'अपाकज' नहीं है । अब यदि 'अनुष्णाशीत' यह विशेषण स्पश मे न दें तो 'अपाकजस्पश (शीत तथा उष्णस्पश) जल और तेज में भी रहता है अत लक्षण की अतिव्याप्ति हो जायगी । उसके निवारणाय 'अनुष्णाशीत' यह विशेषण 'स्पश' में दिया गया है । तब अतिव्याप्ति नहीं होगी, क्योंकि 'जल' मे अनुष्णाशीतस्पर्श

नही ह अपितु 'शीतस्पर्श' रहता है । ओर 'तेज' में उष्णस्पर्श रहता है । एव च 'वायु' का स्पर्श सबसे विलक्षण (विजातीय) है । तात्पर्य यह है कि पृथ्वी, जल का तेजस्पर्शव्यावृत्तजात्यवच्छिन्न स्पर्श है । अर्थात् इस प्रकार की विलक्षण स्पर्शनिष्ठ-जन्यतानिरूपिता जनकता 'वायु' में है—यह प्रदर्शित किया गया है । ऐसे विलक्षण-स्पर्श की उत्पत्ति के प्रति 'वायु' समवायिकारण है । अर्थात् विजातीय स्पर्श का समवायिकारण 'वायु' है । इस प्रकार दोनों (स्पर्श वायु) का काय कारणभाव समझना चाहिये ।

समवायिकारणरूप 'वायु' में समवायिकारणता रही, उसका (समवायिकारणता का) अवच्छेदक 'वायुत्व' होगा, यही 'वायुत्व' जाति है ॥४२॥

● एष वायु स्पर्शादिलिङ्गक । वायुर्हि स्पर्शशब्दधृतिकम्पैरनुमीयते विजातीयस्पर्शेन, विलक्षणशब्देन, तृणादीना धृत्या, शाखादीना कम्पनेन च वायोरनुमानात् । यथा च वायुर्न प्रत्यक्षस्तथाऽप्रे वक्ष्यते ।

● इस वक्रगतिमान् वायु का स्पर्श आदि हेतुओं से अनुमान किया जाता है, अर्थात् वह अनुमेय है, प्रत्यक्ष नहीं । 'आदि' शब्द से शब्द, धृति, कम्प को भी हेतु समझना चाहिये । वायु के ज्ञान में प्राचीन तथा नवीन नैयायिकों में मतभेद है । नवीन नैयायिक—वायु के स्पर्शन प्रत्यक्ष में स्पर्श को कारण मानते हैं, इसलिये वे वायु का प्रत्यक्ष मानते हैं, परन्तु प्राचीन नैयायिक—बहिरिन्द्रिय से होनेवाले द्रव्य के प्रत्यक्ष में 'उद्भूतरूप' को कारण मानते हैं, इसलिये वे वायु को अनुमेय कहते हैं । वायु का स्पर्श, शब्द, धृति, कम्प इन चार हेतुओं से अनुमान किया जाता है । जैसे—प्रथम हेतु-स्पर्श है । एक प्रकार का विजातीय (विलक्षण) स्पर्श अपने शरीर से ज्ञात होता है । अतः रूपरहित द्रव्य के स्पर्श का प्रत्यक्ष त्वगिन्द्रिय से होने के कारण वह स्पर्श जिस रूपरहित द्रव्य के आश्रित है, वही रूपरहितद्रव्य—वायु है । उसी प्रकार द्वितीय हेतु—शब्द है । वायु के बहने पर पेड़ के पत्तों से जो विलक्षण 'ममर' शब्द सुनाई पड़ता है, वह शब्द, यदि किसी रूपवाले द्रव्य के अभिघात से होता, तो उस रूपी (रूपवाले) द्रव्य का प्रत्यक्ष होता, किन्तु नहीं हो रहा है । अतः उस अभिघात का कारण कोई रूपरहित द्रव्य ही होगा, वही रूपरहितद्रव्य वायु है । उसी तरह तृतीय हेतु—धृति है । आकाश में तृण, मेघ, रुई, धूलि कण उड़ते रहते हैं, तो उन्हें धारण करनेवाला जो रूपरहित द्रव्य है, वही वायु है । उसी प्रकार चतुर्थ हेतु—कम्प है । जिस रूपरहित द्रव्य के अभिघात से

शास्त्रा, पत्ते, आदि में जो कम्पन होता है वही रूपरहित द्रव्य वायु है। उसका त्वगिन्द्रिय से प्रत्यक्ष नहीं होता, यह आगे आत्मनिरूपण के प्रसंग में सविस्तर कहा जायगा।

इति वायुनिरूपणे वायौ प्रमाणकथनम् ।

● पूर्ववदिति । वायुर्द्विविधो नित्योऽनित्यश्च, परमाणुरूपो नित्यस्तदन्योऽनित्योऽवयवसमवेतश्च । सोऽपि त्रिविधः, शरीरेन्द्रियविषयभेदात् । तत्र शरीरमयोनिजः पिशाचादीनाम् । परन्तु जलीयतैजसवायवीयशरीराणां पार्थिवभागोपष्टम्भादुपभोगक्षमत्व, जलादीनां प्राधान्याज्जलीयत्वादिकमिति ।

इति वायवीयशरीरनिरूपणम् ।

● जल के भेद आदि के समान ही वायु के भेद आदि भी समझने चाहिये। अर्थात् वायु नित्य और अनित्य दो प्रकार का है। परमाणुरूप वायु नित्य है और उससे भिन्न द्व्यणुक से लेकर महावायु तक जो वायु है, वह अनित्य (अवयवीरूप) है, अर्थात् उसके अवयव भी हैं। यह अनित्य वायु शरीर, इन्द्रिय, तथा विषय भेद से तीन प्रकार का है। इन तीन प्रकार के वायुओं में से 'शरीर' सज्ञक जो वायु है, वह अयोनिज है। अर्थात् 'वायवीय शरीर' अयोनिज ही होता है, वह पिशाच, भूत आदिको का मरुतलोक में (भुवर्लोक में) हुआ करता है।

शका—इन जलीयशरीर, तैजसशरीर तथा वायवीयशरीरों से यह जीव कैसे उपभोग ले सकेगा ? क्योंकि जल, तेज, वायु आदि में कर चरणादि अवयव नहीं हुआ करते। और शरीर तो उसी को कहा जाता है, जो उपभोग (सुख-दुःखादि के अनुभव) का साधन हो—यह 'शरीरलक्षण' वायवीय पिशाचादिके शरीर में घटित नहीं हो पा रहा है। क्योंकि वायुरूप पिशाचादिको के मुख, तालु आदि न होने से वे बोल नहीं सकते तथा हाथ, पैर आदि न होने से आहरण (ग्रहण), विहरण (चलना, फिरना) क्रिया भी नहीं कर सकते। इस कारण उन वायुरूप पिशाचादिको के 'शरीर' में 'उपभोग-साधनत्व' रूपा शरीरलक्षण नहीं घट सकता। तात्पर्य यह है कि इस प्रकार के शरीर के होने में कोई प्रमाण नहीं है।

समा.—'परन्तु' इति । जलीय, तैजस, तथा पिशाचादिको के वायवीय शरीर, पृथ्वी के भाग (पार्थिवभाग) से उपपद्य (संयुक्त) है। पार्थिवभाग का

सयोग होने से उन जलीय, तजस, वायवीय शरीरो मे सुख-दुःखान्यतर-माप्ताकारूपभोगावच्छेदकता (उपभोगक्षमता) रहती है। अतः उन शरीरो को उपभोग के योग्य अर्थात् उपभोग का साधन माना जाता है। जलीयशरीर वरुणलोक मे, तथा तजसशरीर, सूयलोक मे उपभोग करने के योग्य है।

शका—उन शरीरो में यदि पार्थिवभाग भी सम्मिलित है, तो उन्हें 'पार्थिव-शरीर' न कहकर केवल 'जलीय' 'तजस' और 'वायवीय' शरीर क्यों कहा जाता है ?

समा०—उन शरीरो को 'पार्थिवशरीर' इसलिये नहीं कहा जाता कि उनमें 'पार्थिव' (पृथ्वी का) भाग की प्रधानता (निमित्तकारणता) रहती है, और स्व स्व (अपने अपने) अंश की प्रधानता (समवायिकारणता) रहती है। अर्थात् 'जलीयशरीर' मे जल की, 'तैजसशरीर' मे तेज की और 'वायवीयशरीर' में वायु की प्रधानता (समवायिकारणता) रहने से उन उन शरीरो को जलीय, तैजस, वायवीय शरीर कहा जाता है।

इति वायवीयशरीरनिरूपणम् ।

ॐ अत्र यो विशेषस्तमाह—देहव्यापीति । शरीरव्यापकः स्पर्शग्राहकमिन्द्रियत्वम् । तच्च वायवीयरूपादिषु मध्ये स्पर्शस्थेवाभिव्यञ्जकत्वात्, अङ्गसङ्गिसलिलशैत्याभिव्यञ्जकव्यजनपवनवत् ॥४२४३॥

इति वायवीयेन्द्रियनिरूपणम् ।

● अत्रेति । अनित्यवायु का जो 'इन्द्रियसङ्गक' भेद है उसकी अधिष्ठानभूत (आश्रयभूत) त्वक् है। इसलिये त्वचि स्थितम् इन्द्रियं—त्वगिन्द्रिय कहा गया है। यद्यपि त्वगिन्द्रिय का आधारभूत यह शरीर है तथापि नख, केश, लोम आदि सयोगिद्रव्य होने के कारण उसके आधार नहीं है। उसमे 'सर्वशरीरवृत्तिवादि' रूप जो विशेषता है, उसका निरूपण अब किया जा रहा है—देहव्यापीति । यह त्वगिन्द्रिय, शरीर के समस्त अवयवों पर रहती हुई स्पर्श का ज्ञान कराती है। शरीर के समस्त अवयव इस त्वक् से ढके रहते हैं। एवञ्च त्वगिन्द्रिय का लक्षण यह होगा—'शरीरत्वव्यापकत्वे सति इन्द्रियत्व—त्वगिन्द्रियत्वम् । यह 'इन्द्रिय' वायवीय है। इस त्वगिन्द्रिय के वायवाय होने में अनुमान प्रमाण उपस्थित किया गया है—'तच्चेति ।' यह त्वगिन्द्रिय 'वायु का काय (वायुकाय) होने से उसे वायवीय कहा गया है। उसके वायवीय होने में अग्रकार ने मुक्तावली मे ही अनुमान का आकार बता दिया है। उस अनुमानप्रयोग

में 'तृच' (त्वग्निद्रिय)—यह पक्षा है, वायवीय—यह साध्य है, 'रूपादिषु मध्ये स्पृशस्यैव अभिव्यजकत्वात् यह 'हेतु' है, और अङ्गसङ्गिसलिलशैत्याभिव्यजक व्यजनपवनवत्' यह दष्टान्त है। जैसे पखे (व्यजन) का वायु (हवा) अग के स्वेद—(पसीना) रूप जल में रहनेवाले शैत्य का ही नापक (अभिव्यजक) होता है। अर्थात् पखे की हवा, उस पसीने की गर्मी के रूप आदि गुणों का ज्ञापक (अभिव्यजक) नहीं होती, अपितु उस गर्मी के केवल 'शीतस्पर्श' रूपी गुण की ही ज्ञापक होती है। इस दष्टान्त से यह नियम स्पष्ट होता है कि 'जो द्रव्य, रूपादिगुणों में से केवल 'स्पर्श' का ही ज्ञापक (अभिव्यजक) हो उसे 'वायवीय' ही समझना चाहिये। एवम् व्यजनपवन (पखे की हवा) जैसे वायुपरमाणुसमवेत है, वैसे ही त्वग्निद्रिय भी वायुपरमाणुओं से आरब्ध है। वह त्वग्निद्रिय, गर्मी के रूपादिगुणों का ज्ञापक न होकर उसके (गर्मी के) स्पृशमात्र का ही ज्ञापक होता है, इस कारण वह (त्वग्निद्रिय) वायवीय है, यह सिद्ध होता है ॥ ४३ ॥

॥ इति वायवीयेन्द्रियनिरूपणम् ॥

❖ प्राणादिस्तु महावायुपर्यन्तो विषयो मतः ।

आकाशस्य तु विज्ञेयः शब्दो वैशेषिको गुणः ॥४४॥

● शरीर के भीतर संचार करनेवाले प्राण अपान, समान, उदान, व्यान तथा नाग, कूम्, कृकल, देवदत्त, धनञ्जय—ये दस वायु हैं। और बाहर के साधारणवायु से लेकर महावायु तक जो प्रलयकाल तक रहते हैं—वे सब वायवीय विषय हैं।

❖ विषय दर्शयति—प्राणादिरिति । यद्यप्यनित्यो वायुश्चतुर्विधः, तस्य चतुर्थी विधा प्राणादिरित्युक्तमाकरे, तथापि सङ्क्षेपादत्र त्रैविध्यमुक्तम् । प्राणस्त्वेक एव हृदादिनानास्थानवगान्मुखनिर्गमनादिनाना क्रियावशाच्च नानासञ्ज्ञा लभत इति ॥

॥ इति पयवसितो वायु ॥

● प्राणवायु से महावायु तक सब वायु, विषय स्वरूप हैं। प्रशस्तपाद भाष्यकार ने अपने भाष्य में तथा अन्य ग्रन्थों में भी यह कहा है कि अनित्य वायु शरीर, इन्द्रिय, विषय तथा प्राण इन भेदों से चार प्रकार का है। इस कारिकावली ग्रन्थ में यद्यपि उस अनित्य वायु का चौथा प्रकार प्राणवायु है,

यह नहीं कहा तथापि उम प्राणवायु का अन्तर्भाव विषयमे ही कर दिया गया है, क्योंकि यह कारिकावली ग्रन्थ अतिसक्षिप्त है, इस कारण इसमें अनित्यवायु के तीन ही प्रकार (शरीर, इन्द्रिय और विषय) बताये हैं। वस्तुतः यह प्राणवायु एक ही प्रकार का है तथापि हृदयादिस्थानों के भेद से और मुख से निगमन और पुनः उममें प्रवेशन आदि क्रिया भेद से वह पाच सज्ञाओं को प्राप्त करता है। सज्ञाभेद से सज्ञी का भेद गही समझना चाहिये। सज्ञी वायु एक ही है, किन्तु उसकी सज्ञायें पाच हैं। वे पाच नाम (सज्ञायें) इस प्रकार हैं—प्राण, अगान, समान, उदान और व्यान। कहा भी है—‘हृदि प्राणो, गुदेऽपान, समानो नाभिमण्डले। उदान कण्ठदेशे स्याद, व्यानः सवशरीरगः॥’ इस प्रकार स्थानभेद बताया गया है। तथा मुखनासिकाम्या निष्क्रमण प्रवेशनात्—प्राण। मुख और नासिका के द्वारा निष्क्रमण और प्रवेशन क्रिया के कारण—उसे ‘प्राण’ कहते हैं। ‘मलादीनामधोनयनात्—‘अपान’ मल आदि की अधोनयन क्रिया के कारण—उसे ‘अपान’ कहते हैं। ‘भुक्तस्य पाकाय जाठराग्ने समुन्नयनात्—समान। भक्षित वस्तु का परिपाक करने के लिये जाठराग्नि की समुन्नयन क्रिया करने के कारण—उसे ‘समान’ कहते हैं। ‘रसादे उध्वनयनात्—उदान। रसादि की उध्वनयनक्रिया करने के कारण—उसे ‘उदान’ कहते हैं। नाडीमुखेषु वितननात्—व्यान। नाडियों के मुखभागों में वायु की वितनन (फैलने की) क्रिया के कारण—उसे ‘व्यान’ कहते हैं। इस प्रकार क्रियाभेद बताया गया है। अनित्यकार्यों की उत्पत्ति और विकाश का क्रम संक्षेप में इस प्रकार समझना चाहिये—ईश्वर की चिकीर्षा से ‘परमाणुओं में क्रिया उत्पन्न होती है, तब परमाणुद्वयसंयोग होने पर ‘द्व्यणुक’ उत्पन्न होता है, द्व्यणुकोत्पत्ति में ‘परमाणु समवायिकारण है परमाणुद्वयसंयोग’ असमवायिकारण है और परमेश्वर, उसका ज्ञान, इच्छा, उसकी कृति, काल, दिक्, प्रागभाव, अदृष्ट (धर्माधर्म), प्रतिबन्धकाभाव ये सब निमित्तकारण हैं। कायमात्र के प्रति ये सब साधारणरूप से निमित्तकारण हुआ करते हैं। तब तीन द्व्यणुको से ‘त्र्यणुक’ उत्पन्न होता है, यहाँ भी पूर्ववत् द्व्यणुको को समवायिकारण, उनके संयोग को असमवायिकारण, ईश्वरेच्छादि को निमित्तकारण समझना चाहिये। इसी प्रकार सप्तांतीय त्र्यणुको में क्रिया, चार त्र्यणुको से एक चतुरणुक, वे चतुरणुक भी असंख्य उत्पन्न होते हैं। तब पाच चतुरणुक मिलकर एक स्थूलतर काय का आरम्भ होता है, तब स्थूलतर पाच पञ्चाणु मिलकर एक स्थूलतम पञ्चाणुक

सज्जक काय का आरम्भ करते हैं। इसी प्रकार पूर्वकाय की अपेक्षया उत्तरोत्तर स्थूल की उत्पत्ति के क्रम से महती पृथ्वी, महान जल, महान तेज, महान वायु उत्पन्न होता है। इस प्रकार उत्पन्न किये काय द्रव्यों की सज्जिहीर्षा (सहार करने की इच्छा) जब ईश्वर की होती है, तब उसकी इच्छा से ही परमाणुओं में क्रिया, क्रिया से परमाणुद्वयविभाग, तब दो परमाणुओं के संयोग का नाश, तब द्व्यणुक का नाश, तब त्र्यणुक का, तब चतुरणुक का नाश, इस प्रकार महती पृथ्वी आदि का विनाश होता है। इसी को अवान्तर प्रलय कहते हैं। क्योंकि 'सर्वकायद्रव्यध्वंसोऽवान्तरप्रलय'—यह अवान्तर प्रलय का लक्षण है। और 'सर्वभावकायध्वंसो महाप्रलय'—यह महाप्रलय का लक्षण है। अनित्य द्रव्य, अनित्यगुण, अनित्यकर्म को भावकाय कहते हैं। प्राचीन नैयायिकों का कहना है कि असमवायिकारण के नाश से द्व्यणुक का नाश और समवायिकारण के नाश में त्र्यणुक का नाश होता है। किन्तु नवीन नैयायिक सर्वत्र असमवायिकारण के नाश से ही द्रव्य का नाश मानते हैं। पुनः सृष्टि के होने में 'घाता यथापूर्वमकल्पयत'—(ऋ १०।१९०।१-२ ३) यह श्रुति प्रमाण है। मीमांसक तो ससार प्रवाह को अनादि और अनन्त मानते हैं। उनका कहना है कि प्रलय के होने में कोई प्रमाण नहीं है। इस प्रकार वायवीय विषय का निरूपण समाप्त हुआ।

॥ इति वायुग्रन्थ ॥

आकाशस्येति। शब्द ही आकाश का विशेषगुण है। 'विशेष एव वैशेषिक'—यहां 'विशेष' शब्द से स्वाथ में 'ठक' प्रत्यय किया गया है। एवच 'समवायेन शब्दाधिकरणत्वम्'—आकाशस्य लक्षणम्। समवायसम्बन्ध से शब्द के अधिकरण को आकाश कहते हैं।

☉ आकाश निरूपयति—आकाशस्येति। आकाशकालदिशामेकैकव्यक्तित्वादाकाशत्वादिकं न जातिः। किन्तु आकाशत्वशब्दाश्रयत्वम्। वैशेषिक इति कथनं तु विशेषगुणान्तरव्यवच्छेदाय। एतेन प्रमाणमपि दर्शितम्। तथाहि, शब्दो विशेषगुणचक्षुर्मात्रं ह ग्राह्योऽपि हिन्द्रियग्राह्यजातिमत्त्वात् स्पर्शवत्। शब्दो द्रव्यसमवेतो गुणत्वात् संयोगवत् इत्यनुमानेन शब्दस्य द्रव्यसमवेतत्वे सिद्धे, शब्दो न स्पर्शवद्विशेषगुणः अग्निसंयोगासमवायिकारणकत्वाभावे सत्यकारणगुणपूर्वकप्रत्यक्षात्वात् सुखवत्। पाकजरूपादौ व्यभिचारवार-

णाय सत्यन्तम् । पटरूपादौ व्यभिचारवारणाय कारणगुणपूर्वकेति । जलपरमाणुरूपादौ व्यभिचारवारणाय प्रत्यक्षेति । शब्दो न दिक्कालमनसा गुणो विशेषगुणत्वात् । नात्मविशेषगुणो बहिर्निन्द्रियग्राह्यत्वाद्रपवत् । इत्थं च शब्दाधिकरण नवमं द्रव्य गगननामकं सिध्यति ।

न च वाय्ववयवेषु सूक्ष्मशब्दक्रमेण वायौ कारणगुणपूर्वकं शब्द उत्पद्यतामिति वाच्यम् (१) अथावद्द्रव्यभावित्वेन वायुविशेषगुणत्वाभावात् ॥४४॥ इत्याकाशे प्रमाणकथनम् ।

● आकाश निरूपयति—आकाशनिष्ठविषयतानिरूपक यत्लक्षणस्वरूपप्रामाण्यादिप्रकारक ज्ञान तदनुकूलव्यापारानुकूलकृतिमान् ग्रन्थकार इति शब्दबोध । आकाश, काल, दिक् ये एक एक व्यक्ति हैं इस कारण इनमें रहनेवाले आकाशत्व, कालत्व, दिक्त्व धर्म जातिरूप नहीं हो सकते । क्योंकि 'आकाशत्व' आदि धर्म एकव्यक्तिवत्ति होने के कारण 'जाति' शब्द से नहीं कहे जाते, किन्तु उन्हें 'अखण्डोपाधि' कहते हैं ।

शङ्का — आकाशत्व' को जातिरूप न मानने पर उसका स्वरूप क्या होगा ?

समा०—'शब्दाश्रयत्वम् आकाशस्य लक्षणम् ।' यहाँ पर 'आश्रयता' को 'समवायसम्बन्ध' से कहा गया है । अतः जगदाधारत्वेन रूपेण काल में शब्दाश्रयता रहने पर भी अतिव्याप्ति नहीं है ।

शब्दाश्रयत्व (शब्द का आधार होना) ही 'आकाशत्व' है, अर्थात् आकाश, शब्द का आश्रय है । कारिकाकार ने 'शब्दो वैशेषिको गुण' कहा है । शब्द में 'वैशेषिक' विशेषण देने का प्रयोजन यह है कि आकाश में शब्द से अतिरिक्त अन्य कोई विशेषगुण नहीं रहता, अर्थात् शब्द ही एक मात्र विशेष गुण रहता है । तथाच—समवायेन शब्दाधिकरणत्वम् अर्थात् शब्दगुणकत्वमाकाशत्वम् इति आकाशलक्षणम् । 'शब्दवत्त्वम् आकाशत्वम्'—यह लक्षण नहीं कहना चाहिये । क्योंकि आकाश में शब्द की सदा सवदा उपलब्धि नहीं होती । यदि आकाश का 'शब्दवत्त्व' लक्षण कहे तो उसका अर्थ होगा 'सदासवदा शब्द वाला अर्थात् सदैव शब्दवत्त्व' । क्योंकि 'नित्ययोग' अर्थ में 'मनुष्य प्रत्यय का विधान है । तथाहि—भूमनिन्दाप्रशंसासु 'नित्ययोगेति शायने । सब घेस्ति विवक्षायाम्भवन्ति मनुष्यादयः ।' ऐसा होने से आकाश का 'शब्दवत्त्वम्' लक्षण असम्भवदोष से ग्रस्त हो जायगा । अतः 'समवायेन शब्दाधिकरणत्वमाकाशत्वम्' यही लक्षण करना उचित है । आकाश का विशेषगुण शब्द है—यह कहने से 'आकाश' सज्ञक एक निराले द्रव्य

के अस्तित्व में अनुमान प्रमाण के होने की सूचना दी गई है । 'तथाहोति ।' अनुमान प्रयोग कर रहे हैं—शब्दो, गुण, चक्षुर्ग्रहणायोग्यबहिरिन्द्रियग्राह्यजाति-मत्वात्, स्पशवत् ।'—शब्द, विशेषगुण है, स्पश की तरह क्योंकि चक्षुरिन्द्रिय के द्वारा ग्रहण के अयोग्य किन्तु बहिरिन्द्रिय (श्रोत्रेन्द्रिय, त्वगिन्द्रिय आदि) से ग्रहण करने योग्य शब्दत्वजादिविशिष्ट होने से । इस अनुमान में स्वरूपासिद्धि दोष न आ सके इसलिये अवान्तर अनुमानों को भी प्रदर्शित करना आवश्यक है । उपयुक्त अनुमान में 'स्पशवत्' दष्टात दिया है । स्पश में चक्षुरिन्द्रिय की अगोचर तथा बहिरिन्द्रिय त्वगिन्द्रिय की गोचर जाति 'स्पशवत् जाति रहती है, और वह 'स्पश' गुण है । इस दष्टात से यह सिद्ध होता है कि जो चक्षुरिन्द्रिय की अगोचर तथा बाह्येन्द्रिय श्रोत्रेन्द्रिय की गोचर जाति 'शब्दत्व' शब्द में रहने से 'शब्द' गुण है, यह प्रथम अनुमान किया गया गया है । इस प्रकार शब्द में गुणत्व सिद्ध किया है ।

अब शब्द को आकाश का गुण न माननेवाले वैयाकरण तथा मीमांसकों के मत का खण्डन करने के लिये नैयायिक एक दूसरा अनुमान प्रदर्शित कर रहा है—इस अनुमान के द्वारा 'शब्द' में द्रव्याश्रितत्व सिद्ध किया जायगा 'शब्दो द्रव्य-समवेत' इति । अनुमान प्रयोग इस प्रकार है—'शब्द द्रव्यसमवेत गुणत्वात् सयोगवत्' । इसमें शब्द' पक्ष है, 'द्रव्यसमवेतत्व' साध्य है, 'गुणत्वात्' हेतु है, 'सयोगवत्' दष्टात है ।

अथवा रूपवत् को भी दष्टात किया जा सकता है । जैसे 'सयोग' अथवा 'रूप' गुण होने के कारण 'समवायसम्बन्ध' से घटादि द्रव्य में समवेत (सम्बद्ध) रहता है, वैसे ही शब्द भी 'गुण' होने से द्रव्यसमवेत होता है । इस अनुमान से यह सिद्ध हो जाता है कि जो गुण हो वह किसी द्रव्य में 'समवायसम्बन्ध' से रहता ही है । इस नियम के अनुसार शब्द भी गुण होने के कारण किसी द्रव्य में अवश्य ही समवाय सम्बन्ध से रहेगा, यह सिद्ध होता है ।

अब 'शब्द' किस द्रव्य में समवेत है ? यह भी अनुमान से सिद्ध करेंगे, अर्थात् अनुमान के द्वारा जिस द्रव्य की सिद्धि की जा रही है उस आकाशद्रव्य के बिना अथ किसी द्रव्य में 'शब्द' सज्ञक गुण नहीं रहता, यह सिद्ध करेंगे । 'शब्दो न स्पशवद्विशेषगुण अग्निसंयोगसमवायिकारणकत्वाभावे सति अकारणगुणपूर्वक-प्रत्यक्षत्वात् सुखेन ।' इसमें 'शब्द' पक्ष है, 'स्पशवद्विशेषगुणत्वाभाव' साध्य है,

‘अग्निसंयोगा प्रत्यक्षत्वात्’ हेतु है । इस अनुमान के द्वारा यह बताया है कि जैसे ‘सुख’ (आत्मा का एक विशेष गुण) पाकजन्य (अग्निसंयोग रूप असमवायिकारण से उत्पन्न होनेवाला) नहीं है, और अपने समवायिकारण (आकाश में) गुण (असमवायिकारण) के योग से भी उत्पन्न नहीं है, किन्तु प्रत्यक्ष, मानस प्रत्यक्ष) का विषय है तथापि वह (सुख) स्पशवान किसी द्रव्य का विशेष गुण नहीं है । इस दृष्टांत से यह नियम सिद्ध होता है कि ‘जो ‘गुण’ पाकजन्य न होकर अपने समवायिकारण में अथवा अपने समवायिकारण के अवयव में गुण’ (असमवायिकारण) के योग से उत्पन्न नहीं होता तथापि प्रत्यक्ष (इन्द्रिय गोचर) होनेवाला वह (गुण) स्पशवद् द्रव्य का विशेषगुण भी नहीं होता । इस नियम के अनुसार यह सिद्ध होता है कि ‘शब्द’ पाकजन्य नहीं है, तथा अपने समवायिकारण (आकाश) में गुण के योग से (असमवायिकारण के योग से) उत्पन्न नहीं होता और प्रत्यक्ष (श्रोत्रेन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष विषय) होने के कारण वह (शब्द) स्पशवाले द्रव्य का विशेषगुण नहीं है ।

तात्पर्य यह है कि ‘शब्द’ स्पशवद्द्रव्य (पृथ्वी, जल, तेज, वायु) का विशेष गुण नहीं है क्योंकि ‘अग्निसंयोगासमवायिकारणकत्वाभावे सति’ यह कहा है । अर्थात् पृथ्वी आदि चार द्रव्यों के जो रूप, रसादि विशेषगुण हैं उनमें से कुछ तो पाकजन्य हैं अर्थात् उनकी उत्पत्ति अग्निसंयोगरूप असमवायिकारण से होती है । इस कारण उन्हें अग्निसंयोगाऽसमवायिकारणक कहा जाता है । पृथ्वी आदि के रूप रसादि गुण, पाक (अग्निसंयोग या तेज संयोग) से उत्पन्न होने के कारण परिवर्तनशील हैं । जैसे ‘घट’ में अग्नि संयोग होने से उसका पूवरूप (इयामरूप) नष्ट होता है, और अन्यरूप (रक्तरूप) उत्पन्न होता है, इसलिये घट के रक्तरूप के प्रति ‘अग्निसंयोग’ असमवायिकारण है । किन्तु यह स्थिति ‘शब्दगुण’ में नहीं है कि पूवशब्द का अग्नि संयोग से नाश होकर शब्दान्तर उत्पन्न होता हो । अतः स्पशवाले पृथ्वी आदि चारों द्रव्यों में से किसी का भी विशेषगुण वह (शब्द) नहीं है । दूसरी बात यह है कि पृथ्वी आदि चारों द्रव्यों के ‘विशेषगुण’ कारणगुणपूर्वक होते हैं, क्योंकि उन्हीं कायगुणों को ‘कारणगुणपूर्वक’ कहते हैं जो कारणगुणों के द्वारा उत्पन्न होते हैं । जैसे—‘पट का रूप’, अर्थात् ‘पट’ का कारण जो ‘तत्तु’ उसमें जो रूप होगा उसी के अनुरूप ‘पट का रूप’ होगा । शब्द में ऐसी बात नहीं है क्योंकि ‘शब्द’ की उत्पत्ति में न तो ‘अग्नि संयोग असमवायिकारण’ है और न उसकी (शब्द की) उत्पत्ति कारणगुणपूर्वक ही है । इसलिये शब्द में ‘अग्निसंयोगाऽसमवायिकारण-

कत्वाभावविशिष्ट अकारणगुणपूर्वकत्वविशिष्ट प्रत्यक्षत्व' हेतु विद्यमान ह, क्योंकि शब्द का श्रोतेर्निष्ठ स प्रत्यक्ष होता ह ।

सप्तम्यन्त विशेषणम्' इस नियम के अनुसार 'अग्निसंयोगाऽसमवायिकारण-
कत्वाभावे सति'—यह हेतु' का विशेषण है । इसका विग्रह इस प्रकार करना चाहिये—'अग्निसंयोगाऽसमवायिकारण यस्य स — अग्निसंयोगाऽसमवायिकारणक ,
तस्य भाव तत्त्वम् , तदभावे सति । उसी तरह 'अकारणगुणपूर्वकप्रत्यक्षत्वात्'—
कारणगुणपूर्वकप्रत्यक्ष यस्य तत्कारणगुणपूर्वकप्रत्यक्षम्, न कारणगुणपूर्वकप्रत्यक्ष,
तत्कारणगुणपूर्वकप्रत्यक्षम् तस्य भाव , तस्मात् अकारणगुणपूर्वकत्वे सति
प्रत्यक्षत्वात् इत्यर्थ ।

तब व्याप्तिका आकार यह होगा—यत अग्निसंयोगरूपाऽसमवायिकारणकत्वाऽ
भावविशिष्टाऽकारणगुणपूर्वकप्रत्यक्ष तन्न स्पशवद्विशेषगुण । यदि हम केवल
'विशेष्यभाग' को ही कहें आर विशेषणभाग को न कहें तो पाकजरूपादिमे हेतु का
व्याभिचार (अतिव्याप्ति) होगा । क्योंकि पृथ्वीनिष्ठपाकजरूपादिवृत्त्युत्पत्ति मे 'अका-
रणगुणपूर्वकप्रत्यक्षत्व' तो है किन्तु 'अग्निसंयोगाऽसमवायिकारणकत्व' नहीं है ।
यदि केवल विशेषणभाग का ही रखें तो 'पटरूप आदि मे हेतु का व्यभिचार
(अतिव्याप्ति) होगा । क्योंकि 'पटरूप' आदि मे कारणगुणपूर्वकप्रत्यक्षत्व है ।
क्योंकि 'पृथ्वी' मे अपाकजरूप आदि कारणगुणोत्पन्न हुआ करत है । 'कारणगुणो-
त्पन्नत्व' का अर्थ ह—'स्वाश्रयसमवायिसमवेतगुणजन्यत्व' । 'स्व' पद से 'पट का
रूप' उसका आश्रय 'पट' उसका 'समवायि' तत्तु उसमे 'समवेतगुण तन्तुरूप' ही
ह । उस असमवायिकारणभूत तन्तुरूप से 'पटरूप' पैदा होता है । इसलिये पटा
दिपृथ्वीनिष्ठ अपाकजरूपादि' को 'कारणगुणोत्पन्न' कहते हैं । इसलिये इन अपा-
कजरूपादि का प्रत्यक्ष 'कारणगुणपूर्वक' बताया गया है । एवच 'पटरूप' आदि मे
भी अग्निसंयोगाऽसमवायिकारणकत्वाभाव' है । पटरूप आदि मे अग्निसंयोग' को
'असमवायिकारण' नहीं माना जाना , यदि उसे 'पटरूप' के प्रति असमवायिकारण
कहा जाय तो उस पट का दाह ही हो जायगा । अतः पटरूप के प्रति 'तन्तुरूप'
को ही असमवायिकारण माना जाता है । अतः विशेषण, विशेष्य दोनों दलों की
आवश्यकता है ।

अभिप्राय यह है कि पृथ्वी, जल, तेज, वायु—ये चार द्रव्य 'स्पश' गुणवाले हैं,
"चत्वारिस्पशवन्ति हि" यह साधर्म्य-वैधर्म्य प्रकरण मे कह चुके हैं । 'स्पशगुण'
वाले द्रव्यों का जो 'विशेषगुण'—जैसे, पृथ्वी का 'गन्ध', जल का शीत 'स्पश',

तेज का 'उष्णस्पर्श', वायु का 'अनुष्णाशीतस्पर्श' । उक्त चारो द्रव्यों के जिस जिस विशेषगुण का प्रत्यक्ष होता है, वह कारणगुणपूर्वक ही हुआ करता है । 'शब्द' का वैसा प्रत्यक्ष नहीं है, यदि वैसा होता तो गन्धादि के समान ही होता । तब उसे (शब्द को) भी पृथ्वी आदि चार द्रव्यों में से ही किसी द्रव्य का गुण कहा जाता । किन्तु 'शब्द' तो अग्निसंयोगाऽसमवायिकारणकत्वाभावविशिष्टाऽकारणपूर्वकप्रत्यक्षत्वधमवान है, अतः वह (शब्द) स्पशगुणवाले द्रव्यों में से किसी का भी विशेष गुण नहीं है, यह समझ में आता है । वह (शब्द) तो उक्त चारो द्रव्यों से अतिरिक्त किसी विलक्षण द्रव्य का ही विशेषगुण है । वैशेषिक सूत्रकार ने भी कहा है— 'कार्यान्तराप्रादुर्भावाच्छब्द स्पशवतामगुण'—(वै सू २।१।२५) । दण्डे से बजाये जाने पर (अभिघात करने पर) भेगी आदि (काय) में शब्द का प्रादुर्भाव होता है, तथापि तद्भिन्न घट, पटादि अन्य कार्यों में उसका (शब्दका) प्रादुर्भाव न होने से उसे (शब्दको) स्पशवाले पृथ्वी, जल, तेज, वायुसंज्ञक द्रव्यों में से किसी का भी विशेषगुण नहीं कहा जा सकता ।

दूसरी बात यह भी है कि 'शब्द' अयावद्द्रव्यभावी है अर्थात् जब तक द्रव्य की स्थिति है, तब तक उसकी (शब्द की) स्थिति नहीं रहती । जैसे—पृथ्वी के गन्धादिगुण, जबतक पृथ्वी है तबतक रहते हैं । इसी कारण उन्हें (गन्धादिगुणोंको) यावद्द्रव्यभावी कहा जाता है । 'शब्द' में वह बात नहीं है, 'शब्द' तो मन्द, मन्दतर, मन्दतम होता हुआ धीरे धीरे नष्ट हो जाता है, किन्तु उसका आश्रयभूत 'आकाशद्रव्य' तो बराबर बना रहता है, वह नष्ट नहीं होता । अतः पृथ्वी आदि द्रव्यगत गन्धादि गुणों के विपरीत धमवान यह (शब्द) है, इसलिये पृथ्वी आदि चार द्रव्यों में से किसी का भी उसे (शब्द को) विशेष गुण नहीं कहा जा सकता ।

उक्त अनुमान में हेतुगत पदों का प्रयोजन बताते हैं पाकजेति । घट के पाक जरूप में व्यभिचार न हो इसलिये 'अकारणगुणपूर्वकत्वे सति' यह सत्य त पद दिया है । अन्यथा 'घट' का जो पाकजरूप है, वह 'कारणगुणपूर्वक' नहीं है, क्योंकि 'कारण' के गुणों के द्वारा जहाँ काय में गुण उत्पन्न होते हैं' उन्हें ही कारण-गुणपूर्वक कहते हैं ।

घट काय के रक्तरूपादि गुणों की उत्पत्ति में, घट का कारण जो 'कपाल' है, उसके गुण कारण नहीं है, बल्कि 'पाक' कारण है । इसलिये पाकजरूपादि में 'अकारणगुणपूर्वकत्व' और 'प्रत्यक्षत्व' दोनों हैं । अतः 'हेतु' तो है, किन्तु 'साध्य'

नहीं है। एवच विलक्षण तेज सयोगरूप पाक से जन्य पार्थिवरूपरसादि में 'स्पश-
वद्विशेषगुणत्वाभाव' रूप साध्य के न होने से वे पार्थिवरूपरसादि 'साध्यभावाधि-
करण' हुए, उस साध्याभावाधिकरण में 'अकारणगुणपूर्वकप्रत्यक्षत्व' हेतु के विद्य-
मान होने से व्यभिचार हो गया। उसके निवारणार्थ 'अग्निसयोगाऽसमवायिकारण-
कत्वाऽभाव' के सति यह सत्यन्त पद दिया गया है। तब पाकजरूपादि में सत्यन्त
दल नहीं है। वे 'अग्निसयोगासमवायिकारणक' ही हैं। पटरूपादि में व्यभिचार का
वारण करने के लिये 'अकारणगुणपूर्वक' कहा गया है। क्योंकि पटरूप' में असम-
वायिकारण 'अग्निसयोग' नहीं है। उसे असमवायिकारण कहें तो 'पट' ही जल
जायगा। अतः पटरूप' में असमवायिकारण तन्तुरूप' को ही कहा जाता है।
एवच साध्याभावाधिकरण जो 'पटरूप' है, उसमें 'हेतु' के रहने से व्यभिचार होता
है। उसके दूर करने के लिये 'अकारणगुणपूर्वक' जोड़ दिया है। उसके जुड़ने से
'पटरूप' तो तन्तुरूपपूर्वक है, अर्थात् तन्त्वात्मक कारण का जो गुण (रूप) तत्पूर्वक
ही पट का रूप है अतः 'पटरूप' को 'अकारणगुणपूर्वक' नहीं कह सकते। इसलिये
व्यभिचार नहीं है।

जलपरमाणुरूप आदि में व्यभिचार निवारणार्थ 'प्रत्यक्ष' पद दिया गया है।
क्योंकि जल और तेज के परमाणुरूप में 'अग्निसयोगाऽसमवायिकारणकत्वाऽभाव-
विशिष्टाऽकारणगुणपूर्वकत्व' धम रहता है। तब 'हेतु' तो रह गया किन्तु 'साध्य'
नहीं रहा अर्थात् 'हेतु' का सत्त्व' और 'साध्य' का असत्त्व' होने से व्यभिचार हो
गया। हेतु में 'प्रत्यक्ष' पद के देने से व्यभिचार दूर हो गया, क्योंकि जल या तेज-
के परमाणुरूप का प्रत्यक्ष नहीं हुआ करता, अर्थात् जल या तेज परमाणुरूप में
प्रत्यक्ष विषयता नहीं है, इसलिये व्यभिचार नहीं है।

शका—शब्द को पृथिव्यादितुष्टय का विशेषगुण यदि नहीं कह सकते तो
न कहे, किन्तु दिक, काल, मनस (मन) का उसे (शब्दको) विशेष गुण कहा जाय
तो क्या हानि है ?

समा०—'शब्दो न दिक्कालमनसामिति। एक नियम है कि 'यो लौकिक-
सयुक्तसमवायादिसम्बन्धेन इन्द्रियग्राह्य, अस्ति च तेनैव सम्बन्धेन द्वीन्द्रियग्रहणाऽ
यागत्वधमवान् गुणत्वव्याप्यजातिमांश्च स विशेषगुण इत्युच्यते'।

जो लौकिक सयुक्त-समवायादिसम्बन्ध से इन्द्रिय ग्राह्य होता है, और उसी
सम्बन्ध से द्वीन्द्रियग्रहणाऽयोग्यत्वधमवान् तथा गुणत्वव्याप्यजातिमान होता है उसे
'विशेषगुण' कहते हैं। इस नियम के अनुसार शब्द को विशेष गुण सिद्ध करने

मे अनुमान इस प्रकार होगा—‘शब्द विशेषगुण लौकिकप्रत्यासत्त्या इन्द्रिय-
ग्राह्यत्वे सति लौकिकप्रत्यासत्त्या द्वीन्द्रियग्रहणयोग्यताराहित्ये च सति गुणत्वव्याप्य-
जातिमत्त्वात्’ । एवञ्च दिक, काल, मन मे कोई भी विशेषगुण नहीं रहता । दिक,
काल, मन तीनों का विशेषगुण ‘शब्द’ नहीं है, इसे अनुमान के द्वारा बता रहे
हैं—‘शब्द दिककालमनोगुणत्वाभाववान् विशेषगुणत्वात् रूपवत् ।’ ‘शब्द’ पक्ष है,
‘किञ्चकालमनोगुणत्वाभाव’ साध्य है, ‘विशेषगुणत्वात्’ हेतु है, ‘रूपवत्’ दृष्टान्त
है । जैसे ‘रूप’ एक विशेषगुण है, और वह उक्त तीनों द्रव्यों का गुण नहीं है ।
उसी तरह ‘शब्द’ भी एक विशेषगुण है, अतः वह भी उक्त तीनों द्रव्यों का गुण
नहीं हो सकता ।

शङ्का—शब्द को दिक, काल मन तीनों का विशेषगुण यदि नहीं मान सकते
तो मत मानिये, किन्तु उसे आत्मा का विशेष गुण क्यों नहीं मानते ?

समा०—नात्मविशेषगुण इति । ‘शब्द आत्मविशेषगुणत्वाभाववान्
बहिरिन्द्रियग्राह्यत्वात् रूपवत् ।’ ‘शब्द’ पक्ष है, आत्मविशेषगुणत्वाभाव’ साध्य
है, ‘बहिरिन्द्रियग्राह्यत्वात्’ हेतु है । रूपवत्’ दृष्टा त है । जैसे—रूप बहिरिन्द्रिय
जन्यप्रत्यक्षत्व धमबाला होने से ‘आत्मा’ का गुण नहीं कहकरना, उसी तरह शब्द
को भी बहिरिन्द्रिय (श्रोत्र) से ग्राह्य (प्रत्यक्ष) होने के कारण ‘आत्मा’ का
गुण नहीं कह सकते । आत्मा के जो इच्छा आदि विशेषगुण कहे जाते हैं उनका
बहिरिन्द्रिय से कभी भी प्रत्यक्ष नहीं हुआ करता । इस रीति से परिशेषानुमान के
द्वारा शब्द के अधिकरणस्वरूप नवमद्रव्य ‘आकाश’ की सिद्धि हो जाती है ।
परिशेष का अर्थ है—‘प्रसक्तप्रतिषेधे अन्यत्र अप्रसगात् शिष्यमाणे सम्प्रत्यय ।’
अतः परिशेषानुमान उसे कहते हैं कि जहाँ प्राप्ति की सम्भावना रहने पर
निषेध किया जाय और उससे भिन्न स्थल में अप्राप्ति हो, तब बचे हुए शेष विषय
का जो अनुमान किया जाता है, उसे परिशेषानुमान कहते हैं । एवञ्च अनुमान
प्रयोग यह होगा—‘शब्द पृथिव्याद्यष्टद्रव्यातिरिक्तद्रव्याश्रित अष्टद्रव्यानाश्रितत्व
सति द्रव्याश्रितत्वात् ।’ ‘शब्द’ गुण है यह पहले सिद्ध कर ही चुके हैं, अतः उसे
किसी द्रव्य के आश्रित रहना ही होगा । क्योंकि द्रव्य के बिना गुण की स्थिति
हो ही नहीं सकती । किन्तु ‘रूप’ के तुल्य यह ‘शब्द’ नहीं है, जिससे पृथ्वी आदि
द्रव्य के आश्रित हो सके, यह पहिले कह चुके हैं । गुण, कर्म आदि को ‘शब्द
का आश्रय कहना तो सम्भव ही नहीं हो सकता । क्योंकि गुण, कर्म, कभी गुण,
कर्म के आश्रय नहीं हुआ करते, अपितु गुण, कर्म का आश्रय तो ‘द्रव्य’ ही होता

है। एवञ्च पृथिव्यादि आठ द्रव्यों के अतिरिक्त बचा हुआ जो द्रव्य हो, वही सम वायुसबध से 'शब्द' का आश्रय हो सकता है। वही 'आकाश' सज्ञक नवमद्रव्य है।

शङ्का—'शब्द न स्पशवदविशेषगुण' इस पूर्वोक्त अनुमान में बाध तथा स्वरूपासिद्धि क्यों नहीं हो पाती ? 'शब्द' को हम वायु का गुण कहेंगे। एवञ्च—वायु के अवयवभूत परमाणु, द्रवणुकादिकों में जो सूक्ष्म शब्द रहता है, वही क्रमशः कार्यरूप त्रसरेणु आदि महावायु में शब्द को उत्पन्न करेगा। तब उस कार्यात्मक शब्द को 'कारणगुण-पूर्वक' कहना ही होगा। अतः हेतु में अकारणगुणपूर्वकत्व न होने से वह (हेतु) स्वरूपासिद्धि दोष से दूषित हो जाता है। और वह शब्द स्पशवान वायु का विशेषगुण होने से विशेषगुणत्वाभाव' रूप साध्य का शब्द में 'बाध' भी है।

समा०—अयावदिति। पृथ्वी है उत्पन्न होनेवाले गन्धादिगुण यावदद्रव्य-भावी^१ रहते हैं, किन्तु शब्द' यावद द्रव्यभावी नहीं रहता। वह तो धीरे धीरे नष्ट हो जाता है, किन्तु उसका आश्रयभूत आकाश का नाश नहीं होता। इसलिये पृथिव्यादि के गन्धादिगुणों से विपरीत धमवाक्का शब्द, यावद द्रव्यभावी नहीं है, किन्तु अयावद द्रव्यभावी होने से (आश्रयनाशाऽजन्य नाशप्रतियोगी होने से अर्थात् त्रिक्षणवत्तिध्वसप्रतियोगी होने से) वह (शब्द) वायु का गुण नहीं है। तात्पर्य यह है कि जो गुण जिस अनित्य द्रव्य का होता है, उस द्रव्य का विनाश होने पर उस गुण का भी नाश हो जाता है—यह नियम है। यदि हम शब्द को वायु का गुण मान लें तो वायु का विनाश होने पर शब्द का भी विनाश मानना पड़ेगा। इसलिये शब्द को वायु का गुण मानना ठीक नहीं है। अनुमान इस प्रकार होगा—'शब्द, वायुविशेषगुणत्वाऽभाववान्, आश्रयनाशाऽजन्यनाशप्रतियागित्वात् ज्ञानवत्'। अतः शब्द को आकाश का ही गुण मानना चाहिये। तब आकाश^२ के नित्य और निरवयव होने से उसमें रहनेवाला शब्द 'असमवायि कारण' से उत्पन्न नहीं होता यह स्पष्ट हो जाता है ॥ ४४ ॥

इत्याकाशे प्रमाणकथनम् ।

१ यावदद्रव्यभावित्वं नाम यावदद्रव्यस्थितिकालस्थितिकत्वम् । द्रव्यस्थितिकालपर्यन्तं यस्य स्थितिः, असौ यावदद्रव्यभावी । यथा पृथिव्या गन्धादिगुणा उत्पन्नमाना यावत् कायस्थायिनो यावदद्रव्यभाविन इत्युच्यन्ते । शब्दस्तु न तथा, किन्तु मन्दमन्दतरम-दतमादितारतम्यं विशिष्टं शनैः शनैः विनष्टो भवति, अस्याश्रयो द्रव्यमाकाशस्तु न नश्यति ।

२ 'शब्दसमवायिकारणम्'—आकाश । 'पुस्याकाशविहायसी' इस अमरवचन-

से 'आकाश' शब्द पुल्लिङ्ग है। जो द्रव्य, शब्द का समवायिकारण हो, उसे 'आकाश' कहते हैं। 'पृथ्वी' आदि के समान 'आकाश' अनित्य नहीं है, किन्तु वह नित्य, एक तथा विभु है। यद्यपि 'घटाकाश' 'मठाकाश' ये आकाश के भेद प्रतीत होते हैं, किन्तु वे वास्तविक न होकर उपाधिकृत हैं। 'आकाश-वत्सवगतश्च नित्य'—यह आत्मा आकाश के समान सर्वगत (विभु) और नित्य है, इस श्रुति से भी आकाश का विभुत्व तथा नित्यत्व सिद्ध होता है। 'सर्वमूत-द्रव्यसयोगी विभु'—जो द्रव्य सब मूत द्रव्यों के साथ सयोग सम्बन्ध से रहता हो उसे विभु कहते हैं। 'परिच्छिन्नपरिमाणवत्त्वमूतत्वम्' अथवा 'क्रिया-श्रयत्व मूतत्वम्' पृथ्वी, जल, तेज, वायु, मन—इन पाच द्रव्यों का नाम मूत है। परममहत् परिमाणवाले आकाश, काल, दिक्, आत्मा हैं, उनमें न रहनेवाले परिमाण का नाम 'परिच्छिन्नपरिमाण' है। 'परिमाण' पृथ्वी आदि पाच द्रव्यों में रहता है, तद्वत्त्व का इन्हीं पाचों में होना ही इनमें 'मूर्तत्व' है। अथवा कमरूपक्रिया समवायमम्ब-घ से पृथ्वी आदि इन्हीं पाचों में रहती है, अतः क्रिया-वत्त्वरूप मूतत्व भी इनमें है।

शका—'आत्मन आकाशः सभूतः' इस श्रुति में आकाश की आत्मा से उत्पत्ति कही गई है, किन्तु अनित्य (जय) पदार्थ की ही उत्पत्ति होती है, अतः आकाश भी अनित्य है, यह प्रतीत होता है।

समा०—उपयुक्त श्रुति में 'सभूत' पद का अर्थ अभिव्यक्ति है। जैसे—मीमांसको के मत में वर्णात्मक नित्य शब्द की कण्ठादि स्थानों से अभिव्यक्ति मानी गई है, वैसे ही हम भी अभिव्यक्ति मानते हैं।

उदभूतरूप तथा स्पर्श के अभाव में 'आकाश' की प्रत्यक्षप्रमाण से सिद्ध नहीं हो सकती। अतः उसके (आकाश के) अस्तित्व में अनुमान प्रमाण दिखाते हैं—'शब्द पृथिव्याद्यष्टद्रव्यातिरिक्तद्रव्याश्रितः अष्टद्रव्यानाश्रितत्वे सति द्रव्याश्रितत्वात्, यत्रैव तत्रैव, यथा रूपम्। शब्दगुण, पृथ्वी आदि अष्ट (आठ) द्रव्यों से भिन्न किसी द्रव्य के आश्रित होने योग्य है। जैसे—रूपगुण, पृथ्वी आदि अष्टद्रव्यों से भिन्न किसी द्रव्य के आश्रित नहीं है, किन्तु अष्टद्रव्यान्तर्गत पृथ्वी, जल, तेज के ही आश्रित हैं। अब उपयुक्त अनुमानगत प्रयुक्त हेतु में यदि 'अष्टद्रव्यानाश्रितत्वे सति' न कहे तो रूपादि भी द्रव्य के आश्रित हैं तो उनमें व्यभिचार हो जायगा। यदि 'द्रव्याश्रितत्वात्' न कहें तो रूपत्वादि जातियों में व्यभिचार हो जायगा। अब अनुमान प्रमाण के द्वारा शब्द में द्रव्याश्रितत्व सिद्ध करते हैं—'शब्द द्रव्यसमवेत

गुणत्वात् सयोगवत्' । अब पूर्वोक्त अनुमान मे अष्टद्रव्यानाश्रितत्वे सति द्रव्याश्रितत्वात्' यह हेतु 'विशेष्याऽसिद्धि' दोष से दूषित नहीं है, तथापि 'विशेषणाऽसिद्धि' दाष हो सकता है । इस शका को दूर करने के लिये अनुमान के द्वारा 'शब्द' मे अष्टद्रव्यानाश्रितत्व' सिद्ध करते हैं । 'शब्द अष्टद्रव्यानाश्रित श्रोत्रग्राह्यत्वात् शब्दत्ववत्' जैसे—'शब्दत्वजाति' श्रोत्रेन्द्रियजन्यज्ञान का विषय है, इस कारण पृथ्वी आदि अष्टद्रव्यो के आश्रित भी नहीं ह, वैसे ही 'शब्द' को भी समझना चाहिये । अब पूर्वोक्त अनुमान मे कोई दोष नहीं ह ।

शका—'शब्द' को गुण मानने मे क्या प्रमाण है ?

समा०—अनुमान प्रमाण है । अनुमान—'शब्दो, गुण, चक्षुर्ग्राह्याऽयोग्य-बहिरिन्द्रियग्राह्यजातिमत्त्वात्, स्पशवत् ।' 'चक्षुर्ग्राह्यायोग्य' यह पद न दें तो 'धट आदि' मे व्यभिचार होगा । यदि 'बहिरिन्द्रियग्राह्य' न कहे ता 'आत्मा' मे व्यभिचार होगा । यदि जातिमत्त्वात्' न दें तो 'रसत्वादि' जातियो मे व्यभिचार होगा ।

शका—'आकाश' में सख्यादि छह गुण माने गये ह, किंतु 'दधिधवलमाकाशम्' इस प्रतीति से 'रूप' को भी सातवा (सप्तम) गुण यदि मान लें तो क्या हानि है ?

समा०—'जपाकुसुम' के सम्बन्ध से स्वच्छ स्फटिक मे 'लोहित स्फटिक' प्रतीति जिस प्रकार होती है, उसी प्रकार रूपरहित आकाश मे सूय चन्द्रनक्षत्रादि की प्रभा के सम्बन्ध से उसमे धवलता (श्वेतत्व) की भ्रम से प्रतीति होती है । एवच 'दधिधवलमाकाशम्' यह प्रतीति जैसे औपाधिक है, वैसे ही 'नील नभ' यह प्रतीति भी औपाधिक ह । भूगोलमध्यवर्ती सुमेरु' पर्वत के चार शिखर पूर्वादि चार दिशाओ मे है । पूव दिशा में पद्मरागमयशृङ्ग (शिखर) है, दक्षिणदिशा मे इन्द्रनीलमय शृङ्ग है । पश्चिम दिशा में रजतमय शृङ्ग और उत्तर दिशा में सुवर्णमय शृङ्ग है । सुमेरु के दक्षिणदिशागत श्यामवर्णवाले 'इन्द्रनीलमय शृङ्ग का इस भरतखण्ड के साथ सम्बन्ध है । अतः उस श्यामप्रभा का 'स्व-समवायिसंयोग' सम्बन्ध से सम्बन्ध होने के कारण श्यामरूप की आकाश मे प्रतीति होती है । अथ खण्डो मे उन उन शृङ्गो के सम्बन्ध से रक्त, पीत, श्वेत रूप की प्रतीति होती है यह पतञ्जलि कहते हैं । कुछ लोग कहते हैं कि पीलिया (कामला) दोष से युक्त नेत्रवाले को श्वेत शख पीतवर्ण का दीखता है, वैसे ही नेत्रो में श्यामता होने के कारण आकाश में श्याम (नील) रूप की प्रतीति होती ह । यह श्यामता कपिलाक्षो को नहीं दीखती । अथवा आकाश पोल (खाली) ह, उसमे नेत्रो की गति न जाने से कालापन दीखता है ।

☉ तत्र शरीरस्य विषयस्य चाभावादिन्द्रियं दर्शयति—

● शका—आकाशनिरूपण के प्रसङ्ग में आकाशीय शरीर तथा विषय का निरूपण करना छोड़कर इन्द्रिय निरूपण क्यों किया जा रहा है ? क्योंकि सवन्न पहले शरीर तथा विषय निरूपण करने के बाद ही इन्द्रिय निरूपण करते आ रहे हैं। अतः यहाँ उस क्रम को क्या त्यागा जा रहा है ?

समा०—मुक्तावलीकार उत्तर देते हैं कि आकाशीय चेष्टाश्रय शरीर और उपभोगसाधन विषय के न होने से उनका निरूपण करना असम्भव है, इसलिये उन्हें छोड़कर 'इन्द्रिय' का निरूपण प्रस्तुत किया जा रहा है। अर्थात् पूर्ववर्णित पृथ्वी आदि के समान आकाश के 'शरीर तथा विषय' ये दोनों भाग नहीं हैं। केवल 'इन्द्रिय'-संज्ञक एक ही भाग है।

❀ इन्द्रियं तु भवेच्छ्रोत्रमेकः सन्नप्युपाधितः ।

● आकाश के इन्द्रियसंज्ञक भाग का नाम 'श्रोत्र' है। 'श्रोत्र' का अर्थ कण (कान) है। वह आकाशात्मक इन्द्रिय नित्य है, अनित्य नहीं है। 'श्रूयते अनेन' इति श्रोत्रम्—जिससे सुना जाता है उसे 'श्रोत्र' कहते हैं। श्रवणाथक 'श्रु' धातु से 'सवन्नातुम्य घृन्' इस उणादिसूत्र के द्वारा 'करण' अथ मे 'घृन्' प्रत्यय लगा कर 'श्रोत्र' शब्द की निष्पत्ति की जाती है।

शका—लाघवात् आकाश को 'एक' सिद्ध किया जा चुका है और श्रोत्रेन्द्रियाँ तो प्रत्येक जीव की भिन्न भिन्न हैं, अतः वे अनेक हैं। तब उस श्रोत्रेन्द्रिय को आकाशात्मक (आकाशरूप) कैसे कहा जाय ?

समा०—'एक सन्नप्युपाधित' कहते हुए कारिकाकार उत्तर दे रहे हैं—'आकाश' तो एक अर्थात् सजातीय-प्रतियोगिक भेदरहित ही है, किन्तु कण (श्रोत्र) पुरुष भेद से भिन्न है अर्थात् कणशष्कुली रूप उपाधिके भिन्न होने से वह (आकाश) भिन्न भिन्न (अनेक) समझा जाता है अर्थात् आकाश की भिन्नता औपाधिक है। वैसे आकाश तो एक ही है। तब तब कणचर्मपट के सम्बन्ध से एक ही आकाशमें अनेक श्रोत्रेन्द्रियों का व्यवहार किया जाता है। अर्थात् देवदत्त के चर्मपट के छिद्र में स्थित आकाश देवदत्त की श्रोत्रेन्द्रिय है और चैत्र के चर्मपट में स्थित आकाश चैत्र की श्रोत्रेन्द्रिय है, इस प्रकार अनेक श्रोत्रेन्द्रियों का व्यवहार किया जाता है। 'शष्कुलीव कर्ण' इति कर्णशष्कुली। 'शष्कुली पूरिका प्रोक्ता' इति निघण्टु। कर्णशष्कुलीविवरावच्छिन्नमाकाश श्रोत्रमित्यर्थः ।

नन्वाकाश लाघवादेक सिद्ध श्रोत्र तु पुरुषभेदेन भिन्न कथमाकाश स्यादिति चेत्तत्राह—एक सन्नपीत्यादि । आकाश एक एव सन्नपि उपाधे कर्णशङ्कुल्यादेर्भेदाद् भिन्न श्रोत्रात्मक भवतीत्यर्थः ।

इत्याकाशेन्द्रियनिरूपणम् ।

इत्याकाश-ग्रन्थः ।

● शका—आकाश को इन्द्रियरूप (इन्द्रियात्मक) स्वीकार करने पर उसे अनित्य कहना पड़ेगा । किन्तु 'आकाश' को तो विभु और नित्य कहा जाता है । आकाश की विभुता इसलिये है कि उसमें शब्द की सवत्र उपलब्धि कराने की योग्यता है, 'विभुत्वञ्च शब्दस्य सवत्रोपलम्भयोग्यतावत्त्वात्' । दूसरा कारण यह भी है कि 'मूतद्रव्यवृत्तिसयोगवत्त्व' उसमें है । इसी कारण उसे नित्य भी माना जाता है । किन्तु अब उसे इन्द्रियरूप माननेपर अनित्य कहना होगा । और आकाश को लाघवात् एक ही सिद्ध किया जाता है । क्योंकि घटाकाश, मटाकाश आदि अनेक मानने पर अनेक कल्पनारूप गौरव स्वीकार करना होगा, और उसे एक मान लेने पर (एक कल्पना करनेपर) लाघव होगा । अत आकाश एक ही है । ऐसी परस्थिति में उस एक आकाश को पुरुषभेद से भिन्न श्रोत्रेन्द्रियरूप कैसे कह सकते हैं ?

समा०—मुक्तावलीकार 'एक सन्नपि' ग्रन्थसे समाधान कर रहे हैं—यद्यपि आकाश एक है तथापि कर्णशङ्कुली की भिन्नता के कारण आकाश भिन्न भिन्न (अनेक) होता हुआ श्रोत्ररूप समझा जाता है । तथा च 'श्रोत्र, स्वानु-योगिवृत्तित्व — स्वप्रतियोगिवृत्तित्व उभयसम्बन्धावच्छिन्नभेदवद्धर्मावच्छिन्नम, स्व-प्रतियोग्याश्रितत्वसम्बन्धेनपुरुषभेदवत्त्वात्' इस अनुमान से 'श्रोत्र' की भिन्नता (अनेकता) सिद्ध होती है यहाँ 'स्व' पद से 'चत्रीयश्रोत्रभेद' लिया, उसका अनुयोगी 'मैत्रीयश्रोत्र' हुआ उसमें वृत्ति श्रोत्रत्व है, अत तद्वृत्तित्व श्रोत्रत्व में गया, इस प्रकार उभयसम्बन्धावच्छिन्न (उभयसम्बन्ध से युक्त) भेदवद्धर्म 'श्रोत्रत्व', उससे अवच्छिन्न (युक्त) श्रोत्र ही होगा । क्योंकि वह स्व = पुरुषभेद उसके प्रतियोगी पुरुष से आश्रित है । अत स्वप्रतियोग्याश्रितत्व सम्बन्ध से पुरुषभेदवान् 'श्रोत्र' हुआ है । एवच 'स्वप्रतियोगिकणशङ्कुलीरूप-

विशेषणभेदप्रयोज्यविशिष्टभेदप्रतियोगि श्रोत्रम्'। 'स्व'=कण शष्कुलीभेद तत्प्रतियोगी कर्णशष्कुलीरूपविशेषण का भेद, उससे प्रयुक्त (उसके कारण होनेवाला) श्रोत्रका विशिष्टभेद, उसका प्रतियोगी श्रोत्र हुआ। विभु का अर्थ व्यापक है अर्थात् 'अत्यन्ताऽभावाऽप्रतियोगित्व'। 'आत्मन आकाशं सभूत'—(तै उ २।१।१) यह आकाशोत्पत्तिप्रतिपादकश्रुति, ब्रह्माण्डरूप उपाधिवशात् आकाशाभिव्यक्तिपरक समझनी चाहिये। अन्यथा परमाणुओं में भी अनित्यता प्राप्त होगी। वस्तुतः 'आत्मा और आकाश' में जय जनकभाव मानना अनुमान विरुद्ध है। अतः उक्त श्रुति को अर्थवादारूप मानना चाहिये। आकाश का अपना कोई शरीर न रहने पर भी जीवा के अदृष्ट के अलौकिक माहात्म्य से उसकी इन्द्रिय है, और वह 'श्रोत्र' है। श्रोत्र का सरल लक्षण—'शब्दधीजनकमिन्द्रिय श्रोत्रम्'^१ समझना चाहिये। 'यदिद्रव्य रूपादिषु मध्ये यदगुणग्राहकं तदिन्द्रियं तदगुणयुक्तम्' इस व्याप्तिके अनुसार शब्द को श्रोत्र का गुण मानने से 'शब्दगुणकत्वम् आकाशत्वम्' अर्थात् समवायसम्बन्ध से शब्दसमवायिकारणत्वम् आकाशत्वम् इस आकाशलक्षण का लक्ष्य आकाश सिद्ध होता है।

नवीन नैयायिक शब्द का निमित्तकारण ईश्वर मानते हैं। अतः उसीको शब्द का समवायिकारण भी मान लेते हैं। एवञ्च उनके मत से ईश्वर ही श्रोत्र है। कुछ लोगो का कहना है कि मृदङ्गादि वाद्यो का ही वह (शब्द) गुण है, आकाश का नहीं। किन्तु मुक्तावलीकार ने शब्द को आकाश का ही गुण माना है।

इत्याकाशनिरूपणम्।

१—'शब्दधीजनकमिन्द्रियश्रोत्रम्'—शब्दविषयकज्ञान का जनक जो इन्द्रिय है, उसे 'श्रोत्र' कहते हैं। 'शब्दधीजनक' न कहे तो चक्षुरादि इन्द्रियो में अतिव्याप्ति हो जायगी। यदि 'इन्द्रियम्' न कहे तो काल आदि में अतिव्याप्ति होगी।

शका—'मन' तो समस्त ज्ञानों का जनक है, अतः वह शब्दज्ञान का भी जनक होगा, किन्तु वेदान्तिश्री ने 'मन' को तो इन्द्रिय नहीं माना है।

उत्तर—'मन' मनस्वरूप से सब ज्ञानों का जनक है 'इन्द्रियत्व' रूपसे नहीं। अथवा—शब्दसमवायिकारणमिन्द्रियश्रोत्रम्—जो इन्द्रिय शब्द गुण का समवायिकारण हो उसे 'श्रोत्र' इन्द्रिय कहते हैं। शका—श्रोत्रेन्द्रिय में किस प्रकार से

जन्यानां जनकः कालो जगतामाश्रयो मतः ॥४५॥

जन्यानाम=उत्पन्न पदार्थों का, जनक=उत्पादक (निमित्त कारण), (य, स) काल 'कलनात् सबभूतानां स काल परिकीर्तित' । समस्त जन्य पदार्थों के आयु की सख्या करने से उसे काल कहते हैं । यह काल समस्त जन्य पदार्थों की उत्पत्ति के प्रति निमित्त कारण है इस कारण यह काल 'कालिक' सज्ञक सम्बन्ध से उस उत्पत्ति का अधिकरण है अर्थात् सम्पूर्ण जगत का आधार है । 'काल' का कायमात्र के प्रति समवायिकारण नहीं कह सकते । द्रव्य होने के कारण उसे असमवायिकारण भी नहीं कह सकते । इस कारण यहाँ 'जनक' पद का अर्थ 'निमित्त कारण' समझना चाहिये । न्याय की भाषा में काल का लक्षण इस प्रकार कहा जायगा—'कायत्वावच्छिन्नमप्रति कालिकसम्बन्धावच्छेदेन निमित्तकारणत्व—

'आकाशात्मकता' है ? उत्तर—अनुमान प्रमाणके द्वारा उसे बताया जा सकता है । 'जो जो इन्द्रिय, रूप रस-गन्ध-स्पर्श शब्द इन पाँचों में से जिस-जिस गुणका ग्रहण करे, वह वह इन्द्रिय उस उस गुणवाली अवश्य होती है ।' जैसे चक्षु, रसन, घ्राण त्वक् ये चारो इन्द्रिया यथा क्रम रूप, रस, गन्ध और स्पर्श इन चारो गुणों का ग्रहण करती हैं । इस कारण चक्षुरादि चार इन्द्रियाँ क्रमशः उन रूपादिगुणोंवाली समझी जाती हैं । वैसे ही 'श्रोत्रेन्द्रिय' भी 'शब्द' गुण का ग्रहण करती है, इस कारण 'श्रोत्रेन्द्रिय' भी 'शब्द' गुणवाली अवश्य होगी । 'वह शब्द' एक 'आकाश' में ही है । अतः यह श्रोत्रेन्द्रिय, आकाशरूप है ।

नवीन नैयायिक (रघुनाथ शिरोमणि) तो आकाश, काल, दिक् तीनों का 'ईश्वर' में ही अन्तर्भाव करते हैं । कुछ विद्वानों का कहना है कि यदि शब्द केवल आकाश का ही गुण होता तो शब्दसमवायिकारण' रूपसे आकाश की सिद्धि होती, किन्तु 'यह शब्द' मृदङ्ग, भेरी आदि वाद्यात्मक पृथ्वी का ही गुण है । वे पृथ्वीरूप वाद्यादि ही शब्द के 'समवायिकारण' हैं । किन्तु प्राचीन नैयायिक तो मृदङ्गादिवाद्यों को 'शब्द' का निमित्तकारण मानते हैं । लोक व्यवहार में भी 'यह शब्द मृदङ्ग का है तथा यह शब्द भेरी का है' ऐसी प्रतीति होती है । 'यह शब्द आकाश का है'—यह प्रतीति नहीं होती । अतः मृदङ्गादिवाद्यों को ही शब्द का समवायिकारण मानना चाहिये । परन्तु यह मत, मुक्तावलीकार को अभिमत नहीं है, क्योंकि उक्त मत 'आत्मन आकाश सम्भूत, श्रुति के विरुद्ध है । वेद भी शब्द को आकाश का ही गुण बता रहा है ।

कालत्वम् ।' अर्थात् 'कालिकसम्बन्धावच्छिन्नकायत्वावच्छिन्ना या कायता, तन्नि-
रूपिता या तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नाधिकरणता, तादशाधिकरणतया निमित्तकारण-
त्व कालत्व' मिति काललक्षणम् । लक्षण मे 'कालिकसम्बन्धावच्छिन्न' पद का
निवेश करने से 'दिक म और 'अधिकरणत्वावच्छिन्न' कहने से अदृष्ट आदि मे
लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं हो पाती । वैशेषिक सूत्रकार ने भी कहा है—'नित्ये
ष्वभावादनित्येषु भावात् कारणे काष्ठस्येति'—(वै सू २।२।९) आकाशादि नित्य
पदार्थों मे 'युगपज्जात, चिर जात, क्षिप्र जात, इदानीं जात, दिवा जात, रात्रौ
जात' इत्यादि प्रत्यय के न होने से और घट पटादि अनित्य (काय) पदार्थों
में उक्त प्रत्यय के होने से अर्थात् कायमात्र के प्रति अन्वय व्यतिरेकद्वारा
जो कारण होता है उसे काल कहते हैं । एवञ्च 'काल कालिकेन सववान' इस
प्रतीति से सर्वाधिकरणत्वेनरूपेण 'कालनामक द्रव्य' की सिद्धि हो जाती है ।

● काल निरूपयति जन्यानामिति । तत्र प्रमाण दर्शयितुमाह—
जगतामिति । तथाहि 'इदानीं घट' इत्यादिप्रतीति सूर्यपरिस्पन्दादिक
यदा विषयीकरोति, यदा सूर्यपरिस्पन्दादिना घटादे सम्बन्धो वाच्य ।
स च सम्बन्ध सयोगादिर्न सम्भवतीति काल एव तत्सम्बन्धघटक
कल्प्यते । इत्थं च तस्याश्रयत्वमपि सम्यक् ॥ ४५ ॥

● 'काल निरूपयति' का शाब्दबोध इस प्रकार होगा—'कालनिष्ठविषयता-
निरूपक यत् लक्षण स्वरूप प्रामाण्यादिप्रकारक ज्ञान, तदनुकूलव्यापारानुकूलकृतिमान
ग्रन्थकार । 'काल' के अस्तित्व में 'जगताम' इत्यादि ग्रन्थ से अनुमान प्रमाण
बताया गया है उससे सिद्ध हुआ कि 'वह काल' जगत का आधार है । उसी
अनुमान प्रमाण को 'तथाहि' ग्रन्थ से बता रहे हैं—'इदानीं घट = इस समय में
घट है, यह प्रतीति (ज्ञान) सूर्य परिस्पन्द (सूर्यगति) रूप गतिक्रिया को विषय
करती है, क्योंकि लोकव्यवहार में ऐसा ही देखा जाता है । उक्त प्रतीति के बल
पर यह स्वीकार करना होगा कि वर्तमान काल में सूर्य की परिस्पन्दरूप गत्यात्मक
क्रिया के साथ घट पटादि कायरूप पदार्थों का (जन्य पदार्थ मात्र का) कोई
सम्बन्ध अवश्य होगा । क्योंकि बिना सम्बन्ध के उक्त प्रतीति हो नहीं सकती ।
'इदानीम्' का अर्थ सूर्य की चलनात्मक क्रिया (गति) है । उस क्रिया से उस
प्रतीति के विषय (घट आदि) का कोई सम्बन्ध तो कहना ही होगा । वह
सम्बन्ध 'सयोग' तो हो नहीं सकता, क्योंकि सूर्यक्रिया के साथ 'घट' का 'सयोग-
सम्बन्ध' होना सम्भव नहीं । उसी तरह उसके साथ 'समवायसम्बन्ध' भी नहीं

हो सकता, क्योंकि घट में सूर्यक्रिया का समवाय नहीं है। दोनों में 'स्वरूप-सम्बन्ध' भी हो नहीं सकता। क्योंकि दोनों में से कोई किसी का स्वरूप नहीं है। अतः 'सूर्यक्रिया' और 'घट' दोनों में 'परम्परासम्बन्ध' कहना होगा। वह परम्परासम्बन्ध 'स्वाश्रयतपनसयोगिसयोग' है। यहाँ पर 'स्व' शब्द से सूर्यक्रिया को लेंगे, उसका 'आश्रय' तपन (सूर्य), उसका 'सयोगी' काल, उसका सयोग घट में है। इस प्रकार परम्परासम्बन्ध घटक जो पदार्थ है वह 'काल' पदार्थ ही है, यह अनुमान किया जाना है। उक्त परम्परासम्बन्ध को 'स्व-समवायिसंयुक्तसयोग' शब्द से भी कह सकते हैं। 'स्व' से सूर्यक्रिया, उसका 'समवायि' सूर्य, उससे 'संयुक्त' काल, उसके साथ घटादि जन्यपदार्थों का सयोग-सम्बन्ध रहता है, क्योंकि 'द्रव्यद्रव्ययोरेव सयोग'—दो द्रव्यों का ही सयोगसम्बन्ध हुआ करता है, यह नियम है। इदानीं घटरूपमुत्पन्नम् यहाँ पर रूपादिगुण के साथ काल का सम्बन्ध 'स्व समवायिसंयुक्तसयोगिसमवेतत्व' होगा। 'स्व'—सूर्य क्रिया, तत्समवायि सूर्य, तत्संयुक्त काल, तत्सयोगी घट, तत्समवेतत्व रूप में है।

इस अनुमान प्रमाण के बल पर काल का अस्तित्व सिद्ध होने पर जगत का आधार काल है यह बात समझ में आ जाती है। सूर्य की क्रिया के साथ घट पटादि जन्यपदार्थों का सम्बन्ध काल के द्वारा ही होता है। अतः कालपदार्थ को अवश्य स्वीकार करना होगा^१ ॥४५॥

१ 'विभुत्वे सति द्विसमवेत-परत्वाऽसमवायिकारणाधिकरण काल'—जो 'द्रव्य विभु होकर 'दिशा' में अस्मत्सवेत जो 'परत्वादि', उसके असमवायिकारण घटादि के साथकाल का सयोगी का अधिकरण हो, वही 'काल' है—यह काल का लक्षण है। कनिष्ठ (छोटे) भाई की अपेक्षा ज्येष्ठ भाई में 'कालिक परत्व' है उस 'परत्व' का समवायिकारण 'ज्येष्ठभाई' है और ज्येष्ठ के साथ 'काल' का जो 'सयोगसम्बन्ध' है, वह उस 'परत्व' का असमवायिकारण है। वह 'दिशा' में नहीं रहता है। इस कारण पूर्वोक्त सयोग का 'वह काल' आधार है और विभु है। ज्येष्ठ भ्राता में उक्त लक्षण की अतिव्याप्ति न हो, इसलिये 'विभुत्वे सति' यह पद दिया गया है। यदि 'द्विसमवेत' न रहे तो दिशा में दोष होगा। यदि 'परत्व' न कहें तो आत्मा में अतिव्याप्ति होगी।

अथवा—'अतीतादिव्यवहारहेतु काल'—भूत भविष्यत-वर्तमान आदि जो व्यवहार, उसका हेतुभूत जो है, उसे काल कहते हैं। यहाँ 'हेतु' शब्द से 'असाधारणनिमित्तकारण' ही विवक्षित है, जो 'काल' में ही उपलब्ध होता है। 'अयं ज्येष्ठ पर, अयं कनिष्ठ अपर' इस प्रत्यक्ष प्रतीति के बल से उस कालिक परत्व

अपरत्व को अवश्य स्वीकार करना होगा। अतः यह अनुमान होता है कि 'ज्येष्ठ कनिष्ठशरीरनिष्ठे परत्वाऽपरत्वे, असमवायिकारणजये, जन्यगुणत्वात् रूपवत्'—ज्येष्ठ शरीर में स्थित परत्वगुण तथा कनिष्ठ शरीर में स्थित अपरत्वगुण ये दोनों असमवायिकारणसे उत्पन्न होने योग्य (जय) है, जन्यगुण होने से, जैसे—घट निष्ठ 'रूपगुण' जय होने से असमवायिकारण से जन्य होता है। उसी प्रकार ज्येष्ठ शरीर तथा कनिष्ठ शरीर के साथ जो काल का संयोग सम्बन्ध है, वह परत्व अपरत्व का असमवायिकारण है, और उसका आश्रय 'काल' ही है। इस अनुमान में 'जन्य' पद यदि न दे तो परमाणुनिष्ठ रूपादि नित्यगुणों में व्यभिचार होगा। यदि 'गुण' पद न दें तो 'प्रध्वसाभाव' में हेतु का व्यभिचार होगा।

कतिपय विद्वान् काल की सिद्धि में अनुमान इस प्रकार करते हैं—
तद्विशिष्टज्ञान विशेषण-विशेष्योभयसम्बन्धघटकसापेक्षं, साक्षात्सम्बन्धा-
भावे सति विशिष्टज्ञानत्वात्, लोहितस्फटिक इति ज्ञानवत्'। जैसे—यह व्यक्ति अमुकव्यक्ति की अपेक्षा बहुत रविक्रियावाला है—इस विशिष्टज्ञान से उस व्यक्ति में 'कालिकपरत्व' की उत्पत्ति होती है और 'यह अमुकव्यक्ति उस व्यक्ति की अपेक्षा उत्पत्तर रविक्रियावाला है'—इस विशिष्टज्ञान से उस व्यक्ति में कालिक अपरत्व की उत्पत्ति होती है। यह नैयायिकों का सिद्धान्त है। इस सिद्धांत के बल पर उपयुक्त अनुमान निष्पन्न किया गया है। यहाँ पर 'अयं शरीरादिरूपपिण्डो बहुतररविपरिस्पन्दवान्' इत्याकारककालिकपरत्वनिमित्त-विशिष्टज्ञानम् "तद्विशिष्टज्ञानम्" इति पक्ष पदाय । क्रियारूप विशेषण, पिण्डरूप विशेष्य, तदुभय सम्बन्ध-घटको य कश्चन पदाय, तत्सापेक्षमिति साध्यपदानामथ । अत्र व्याप्तेराकार एवमवधेय—यत् साक्षात्सम्बन्धाभावविशिष्टं विशिष्टज्ञानं, तत् विशेषणविशेष्योभय सम्बन्धघटकसापेक्षम्' इति व्याप्तेराकार ।

यथा लोहित स्फटिक इति ज्ञानम् । अत्र स्वभावतः शुक्लस्फटिको विशेष्यम्, लोहितरूप विशेषणम् परन्तु लोहितरूपस्य साक्षात् सम्बन्धो नैवास्ति स्फटिके । संयोग समवायश्चेति द्वावेव सम्बन्धौ साक्षात् सम्बन्धपदेनोच्येते । तत्र स्फटिके लौहित्यस्य न संयोगो नापि समवायः, तस्य जपापुष्पादिद्रव्यसमवेतत्वात् । जपा-पुष्पस्य च स्फटिकेन सह संयोगः साक्षात्सम्बन्धो न तु लोहितस्य परन्तु स्व-समवायिसंयोगरूपेण परम्परासम्बन्धेन लौहित्य स्फटिके भासते । 'लोहित स्फटिक' इत्याकारक विशिष्टज्ञान साक्षात्सम्बन्धाभावे सति विशिष्टज्ञानत्वात् विशेषण विशेष्योभयसम्बन्धघटकं यद् जपापुष्पादिद्रव्यं तत्सापेक्षमेव । इत्थम्—'अयं ज्येष्ठ पिण्ड

❖ परापरत्वधोहेतुः क्षणादिः स्यादुपाधितः ।

‘यह घट पर है’ और ‘यह घट अपर है’ इस प्रकार की बुद्धि का ‘हेतु’ = असाधारण निमित्त ‘काल’ ही है । ‘पर’ का अर्थ है बड़ा, और ‘अपर’ का अर्थ है छोटा अर्थात् ‘यह बड़ा, यह छोटा है’—इस व्यवहार में ‘काल’ ही असाधारण निमित्त कारण है ।

● प्रमाणान्तरं दर्शयति — परापरत्वेति ।

परत्वापरत्वबुद्धेरसाधारण निमित्त काल एव । परत्वापरत्वयोरसम-
वायिकारणसंयोगाश्रयो लाघवादतिरिक्त काल एक कल्प्यत
इति भावः ।

नन्वेकस्य कालस्य सिद्धौ क्षणदिनमासवर्षादिसमयभेदो न
स्यादत आह—

क्षणादिरिति । कालस्त्वेकोऽप्युपाधिभेदात्क्षणादिव्यवहारविषयः ।
उपाधिस्तु स्वजन्यविभागप्रागभावावच्छिन्नं कर्म, पूर्वसंयोगावच्छिन्नविभागो
वा, पूर्वसंयोगनाशवच्छिन्नोत्तरसंयोगप्रागभावो वा, उत्तरसंयोगावच्छिन्न
कर्म वा ।

नचोत्तरसंयोगानन्तरं क्षणव्यवहारो न स्यादिति वाच्यं, कर्मान्तर-
स्यापि सत्त्वादिति । महाप्रलये क्षणादिव्यवहारो यद्यस्ति तदनायत्या-
ध्वसेनोपपादनोय इति दिनादिव्यवहारस्तु तत्तत्क्षणकूटैरेवेति ।

इति कालस्यैकत्वव्यवस्थापनम् ।

इति कालग्रन्थः ।

● अन्य रीति से ‘काल’ की सिद्धि कर रहे हैं । अमुक व्यक्ति, ‘अमुक व्यक्ति
की अपेक्षा ज्येष्ठ किंवा कनिष्ठ है’—ऐसी प्रतीति जिससे होती है, वही ‘काल’ है ।
अर्थात् किसी एक शरीर से बड़ापन या किसी से छोटापन जिस असमवायिकारण-

बहुतररविपरिस्पन्दवान् इति विशिष्टज्ञानमपि तत्त्वात् विशेषण विशेष्योभयसम्बन्ध-
घटकसापेक्षम् । बहुतररविपरिस्पन्दो विशेषणम् । शरीरादिपिण्डस्तु विशेष्यम्,
परमुभयो न साक्षात् सम्बन्धः, किन्तु स्वसमवायिसंयुक्तसंयोगरूपपरम्परासम्बन्ध
एव उभयसम्बन्धः । अत्र स्व’ पदेन रविक्रियारूपविशेषणग्रहः तस्य समवायी सूर्यः,
तत्संयुक्त कालः, तस्य कालस्य संयोगः पिण्डेन सह वर्तते एवेतिरीत्या रविक्रिया-
पिण्डसम्बन्धघटक पदार्थः काल इति सिद्धम् ।

सम्बन्ध से प्राप्त होता है, उस सम्बन्ध के आश्रय को ही 'काल' कहते हैं। 'कालिक परत्व ज्येष्ठत्व, कालिकाऽपरत्व कनिष्ठत्वम्। ज्येष्ठ में 'अय पर' यह प्रत्यय होता है और कनिष्ठ में 'अयमपर' यह प्रत्यय होता है। उस प्रत्यय का असाधारण निमित्तकारण काल ही है। अर्थात् 'कायत्वव्याप्यज्येष्ठत्वादिवर्मा वच्छिन्नकायतानिरूपितकारणतावान् काल। ज्येष्ठभाई में 'परत्व' प्रत्यय और कनिष्ठभाई में 'अपरत्व' प्रत्यय जो होता है वह 'परत्वापरत्वगुणधीनिबन्धन' है। मूलकार ने 'परापरत्वधी' कहा और उसकी व्याख्या करते हुए 'परत्वापरत्वबुद्धे' कहा है। यदि 'परत्वापरत्वयो' इतना ही कहते तो भी कोई हानि नहीं थी। तब मूलकार ने 'परापरत्वधी' क्यों कहा? इसके समाधान में यह बताया जायगा कि 'कालिक परत्वापरत्व' में प्रमाण बताने के लिये 'परत्वापरत्वयोरसमवायी' यह ग्रन्थ दिया जा रहा है। 'अय घट पर' यहाँ पर 'घट' में 'परत्व' पैदा हुआ, उसका (परत्व का) समवायिकारण 'घट' हुआ, और असमवायिकारण 'घट—कालसयोग' हुआ, उसका (सयोग का) आश्रय एक 'घट' होगा और दूसरा 'काल' होगा। उसी तरह 'अपरत्व' के असमवायिकारण सयोग का आश्रय भी 'काल' होगा। तब अनुमान इस प्रकार करेंगे—'कालिकपरत्वापरत्वे असमवायिकारण-सयोगजन्ये, जायत्वे सति कायत्वात् घटवत्' इति।

इस अनुमान से यह स्पष्ट हो जाता है कि 'परत्व अपरत्व' असमवायिकारण जन्य है। इन दोनों (परत्व-अपरत्व) का असमवायिकारण काल और व्यक्ति (पिण्ड) का सयोग ही है। उस सयोग का आश्रय 'काल' होने से यह कहा जाता है कि परत्व अपरत्व के असमवायिकारणसयोगाश्रयतया भी 'काल' की सिद्धि हो सकती है।

शङ्का - तादृशसयोग के प्रति काल समवायिकारण भी है, तब सवत्र निमित्त—कारणतया (निमित्तकारण के रूप में) काल का प्रथम लक्षण क्यों किया ?

समा०—यद्यपि कायमात्रके प्रति 'काल' निमित्तकारण है, पर वह 'कालिक सम्बन्ध' से है। और स्ववर्तित्व-सयोग आदि गुणों के प्रति द्रव्य होने के कारण वह 'समवायिकारण' समवायसम्बन्ध से है, अतः कोई विरोध नहीं है। काल का अस्तित्व जैसे अनुमान प्रमाण से सिद्ध है वैसे ही वह आगम (श्रुति) प्रमाण से भी सिद्ध है—“कालोऽमु दिवमजनयत, काल इमा पृथिवीरुत” (अथर्व० का० १९।सू० ५३। म० ५)।

शका—अनुमान आगम प्रमाणादि से यदि 'काल' एक सिद्ध होता है तो क्षण दिन, मास, वर्ष आदि समय का भेद कैसे हो सकेगा ?

समा०—यद्यपि 'काल' एक है तथापि उपाधिभेद से क्षण आदि व्यवहार 'काल' में किया जाता है । 'समयभेद' का अर्थ 'समयव्यवहारभेद' है । समयव्यवहारभेद का स्वरूप 'अद्य गन्ता, इव आगन्ता, परस्व पठिता' इस प्रकार है । अब मूतद्रव्य क्रियारूप उपाधि को बताते हैं—'उपाधिस्तु' इति । क्षण की उपाधियाँ चार प्रकार से बताई गई हैं । जैसे—अवयवनाश के अधीन अवयवी का नाश करते चलिंये—अर्थात् त्रसरेणुनाश के लिये द्व्यणुकनाश अपेक्षित है । अब द्व्यणुक नाश कैसे होता है ? यह जब विचारते हैं तो समक्ष में आता है कि परमाणु का तो नाश होगा नहीं, क्योंकि वह नित्य है । अतः द्व्यणुकनाश के लिये १—प्रथम क्षण में क्रिया, २—द्वितीय क्षण में उन दोनों परमाणुओं में उस क्रिया के द्वारा विभाग (दोना परमाणुओं का पथक पथक् होना), ३—तृतीय क्षण में विभाग से उस पूर्वसंयोग का नाश होगा (जिन दो परमाणुओं के संयोग से द्व्यणुक बना है), ४—चतुर्थक्षण में उन दोनों परमाणुओं का किसी उत्तर देश के माथ संयोग होगा और द्व्यणुक का नाश भी हो जायगा । ५—तब पञ्चमक्षण में क्रियानाश होगा । इस क्रम को ध्यान में रखते हुए ही ग्रन्थकार ने प्रथमक्षणोपाधि को बताने के लिये 'स्वजन्यविभागप्रागभाववच्छिन्न कम यह कहा है । अर्थात् 'स्वजन्यविभागप्रागभाववच्छिन्न कम प्रथमक्षणोपाधि' । यहाँ पर 'स्व' शब्द से मूतद्रव्यनिष्ठ क्रियाको लेना है । क्रिया और कम दोनों शब्द पर्याय हैं । १—क्रिया, २—क्रियातोविभाग, ३—विभागात् पूर्वदेशसंयोगनाश, ४—तत उत्तरदेशसंयोग' यह नियम है । इस नियम के अनुसार मूतद्रव्यनिष्ठ जिस क्रिया से द्वितीयक्षण में 'विभाग' उत्पन्न कराना है, उस विभाग का प्रथमक्षण में प्रागभाव है । इस प्रकार यह क्रिया 'स्वजन्यविभागप्रागभावविशिष्ट' हुई, इस कारण वह क्रिया 'स्वजन्यविभागप्रागभाववच्छिन्ना' कही गई है । यही प्रथमक्षण की उपाधि है । अर्थात् क्रिया से होनेवाले विभाग के प्रागभाव से विशिष्ट क्रियाके द्वारा ही काल में 'अद्य प्रथम क्षण'—यह प्रथमक्षण है, ऐसा व्यवहार होता है । तात्पर्य यह है—क्रियाविभाग और उसका प्रागभाव ये दो ही जिस काल में रहते हैं, उस काल को 'प्रथमक्षण' कहते हैं । 'क्रिया' तो काल की उपाधि है, इसलिये 'विभागप्रागभावविशिष्ट-क्रियोपेक्षित जो काल हो, उसे अद्य (प्रथम) क्षण समझना चाहिये ।

द्वितीयक्षणोपाधि को बताने के लिये 'पूर्वसंयोगवच्छिन्नविभागो वा' कहा

गया है। मूतदव्य को पूर्वदेश के साथ जो सयोग है, उस सयोग से अवच्छिन्न जो क्रियाजन्य विभाग (सयोगपूर्वकविभाग), उसे द्वितीयक्षणोपाधि कहते हैं। अर्थात् 'पूर्वसयोगावच्छिन्नविभागोपलक्षित काल' को द्वितीयक्षण समझना चाहिये। निष्कर्ष यह है कि 'स्वजन्यविभागनाशपूर्वसयोगविशिष्टस्वजन्यविभाग' ही द्वितीयक्षण है। 'स्व' शब्द से क्रिया, तज्जन्य विभाग अर्थात् घटआदि मूतदव्य के विभक्त-प्रत्यय मे हेतुभूतगुण, उस (विभाग) से नाश जो पूर्वसयोग, तद्विशिष्ट जो 'स्वजन्य' क्रियाजन्य विभाग।

तृतीयक्षणोपाधि को बताने के लिये 'पूर्वसयोगनाशावच्छिन्नउत्तरसयोग-प्रागभाव' कहा गया है। पूर्वदेशवर्ती जो मूतदव्यका सयोग, तादससयोगनाश(ध्वस) सहित जो उत्तरदेशसयोगप्रागभाव है, उसी को तृतीयक्षणोपाधि कहते हैं। अर्थात् प्रथमक्षण मे होनेवाली क्रिया के द्वारा द्वितीयक्षण मे विभाग उत्पन्न होता है, उससे तृतीयक्षण में पूर्वदेशवृत्तिसयोग का नाश होता है। उस तृतीय क्षण मे ही चतुर्थक्षण मे होनेवाले उत्तरदेशवर्ती सयोग का प्रागभाव भी रहता है। इस प्रकार 'पूर्वसयोगनाशावच्छिन्नउत्तरसयोगप्रागभाव ही तृतीयक्षण का कल्पक होने से उसे तृतीयक्षणोपाधि कहा जाता है। अर्थात् 'पूर्वसयोगनाशावच्छिन्न उत्तरसयोगप्रागभावोपलक्षित जो काल है, उसे तृतीयक्षण कहते हैं। यहा यह ध्यान देने की बात है—प्रागभाव के प्रतियोगी का उत्पादक कारण कलाप (कारणसामग्री) ही प्रागभाव का नाशक होता है। अतः चतुर्थक्षणमें उत्पद्यमान उत्तरदेशसयोग ही अपनी उत्पत्ति के क्षणमें प्रागभाव को नष्ट करता है। उत्तरदेशसयोगप्रागभाव तृतीयक्षण तक रहता है उससे अधिक उसकी स्थिरता नहीं है।

चतुर्थक्षणोपाधि को कहते हैं—'उत्तरदेशसयोगावच्छिन्नकमवा'। उत्तर-देशवर्ती सयोगविशिष्ट जो क्रिया, वही चतुर्थक्षणोपाधि है। निष्कर्ष यह है कि प्रथमक्षण में 'घट मे क्रिया', द्वितीयक्षण मे 'घटका पूर्वदेश से क्रियाजन्यविभाग, तृतीयक्षण मे 'क्रियाजन्यविभाग से घट के पूर्वदेशवृत्तिसयोग का नाश', तब चतुर्थक्षण मे क्रिया के द्वारा घट का उत्तरदेशसयोग। इस प्रकार उत्तरदेश-सयोग ही अपनी हेतुभूत क्रिया का नाशक है, अर्थात् पञ्चमक्षण में वह क्रिया नहीं रहती। चतुर्थक्षणमे रहनेवाली, वही उत्तरदेशसयोगात्मक विशेषणविशिष्टा क्रिया, चतुर्थक्षणोपाधि कही जाती है। निष्कर्ष यह है कि उत्तरदेशसयोगावच्छिन्नक्रियोपलक्षित काल को चतुर्थक्षण कहते हैं।

उद्घटनाचार्य कहते हैं—उत्पन्न दव्य जब तक अगुण (गुण रहित) रहता

है, अथवा अन्यतन्तुसयोग होने पर जबतक पट तयार नहीं होता, अथवा कम (क्रिया) के उत्पन्न होने पर जबतक विभाग उत्पन्न नहीं होता, उतना काल क्षण है। अथवा कायरहित सामग्री ही क्षण है। **किरणावलि** में कहा है—

क्षणद्वयं लव प्रोक्तो निमेषस्तु लवद्वयम् ।

निमेषा पञ्चदश च काष्ठास्त्रिंशत् ता कला इति ।

श्रीधराचार्य कहते हैं कि 'निमेष' का चतुर्थभाग क्षण है, 'दो क्षण' का लव होता है। अक्षिपक्षमोपलक्षित काल (पलक के पतनोत्थान काल) को निमेष कहते हैं। तात्पर्य यह है—प्रथमक्षण में परमाणु में क्रिया, द्वितीयक्षण में परमाणुद्वय में विभाग होता है, पश्चात् 'पूर्वसयोगनाश' होता है। अतः 'विभाग, भी एक क्षण की उपाधि है। उसके अनन्तर तृतीयक्षण में पूर्वसयोगनाश होता है, और चतुर्थक्षण में उन परमाणुद्वय का उत्तरदेश के साथ सयोग होता है, किंतु तृतीयक्षण में (पूर्वसयोगनाशक्षणमें) उत्तरसयोग का प्रागभाव, पूर्वसयोगनाश से अवच्छिन्न (समानाधिकरण) होकर बैठा है। अतः पूर्वसयोगनाशावच्छिन्नोत्तरसयोगप्रागभाव भी एक ही क्षण हुआ। अर्थात् उसे भी क्षणकी उपाधि कही जा सकती है। चतुर्थक्षण में परमाणुद्वय का 'उत्तरदेश के साथ सयोग' होता है और 'कम' भी चतुर्थक्षणमें है, क्योंकि कम (क्रिया) का नाश तो पञ्चमक्षण में होगा, इसलिये चतुर्थक्षणमें कम, उत्तरसयोग से अवच्छिन्न है। अतः उत्तरसयोगावच्छिन्नकम भी एक क्षणकी उपाधि बन गयी।

शका—नचेति। 'पञ्चमक्षण' में 'क्षण' शब्द का व्यवहार नहीं किया जा सकता, अर्थात् उत्तरसयोगके बाद 'क्षण व्यवहार' कैसे बन सकेगा? क्योंकि चतुर्थ क्षण में ही क्रिया भी नष्ट हो जाती है। अर्थात् उत्तरसयोग होनेपर क्रिया नष्ट हो जाती है, तब परिचायक उपाधि कोई नहीं रहती।

समा०—'कर्मान्तरस्यापीति। चतुर्थक्षण में क्रिया के नष्ट हो जाने पर भी पञ्चमक्षण में अय क्रिया होने लगती है, अतः पहले की तरह क्षणादि व्यवहार किया जा सकता है। अर्थात् पञ्चमक्षणमें पुनः दूसरी क्रिया उत्पन्न होती है, वही क्रिया, प्रथमक्षण की उपाधि बन जायेगी। पहले की तरह चार क्षणों की कल्पना कर लेनी चाहिये। चतुर्थ-क्षण में क्रिया विनाश के अनन्तर मूतद्रव्यमें पुनः पञ्चमक्षण में क्षणव्यवहार की नियामिका दूसरी क्रिया होगी।

शका—पूर्वोक्त 'क्षण-लक्षण' महाप्रलयात्मक क्षण में अव्यास होगा, क्योंकि महाप्रलय के समय समस्त भावकार्यों का नाश होनेसे क्रिया भी नष्ट हो जाती

अतः महाप्रलय के समय उन क्षणादिको की उत्पत्ति कैसे हो सकेगी ? अच्छा, महाप्रलय के समय 'क्षण' कल्पना यदि न की जाय तो क्या हानि है ? उत्तर यह होगा कि महाप्रलय के समय यदि 'क्षणकल्पना' नहीं की जायेगी तो 'अध्वस्तक्षणयोगस्य क्षणयोगो जनिमता' इस उत्पत्तिलक्षणप्रतिपादक आचार्य कारिका का मणिकारने जो अर्थ— तदधिकरणक्षणाऽवृत्तित्वव्याप्यस्ववृत्तिध्वसप्रतियोगिताकसमयवृत्तित्वात्मक उत्पत्तिलक्षण अर्थ— किया है, उसकी अव्याप्ति होगी, क्योंकि उस समय 'महाप्रलयाधिकरण-क्षण' अप्रसिद्ध है। इसी अभिप्रायसे ग्रन्थकार 'महाप्रलय' का विचार कर रहे हैं। अर्थात् महाप्रलय के समय 'क्षणव्यवहार' की उपपत्ति ध्वस के द्वारा कर देनी चाहिये। अर्थात् 'स्ववृत्तिध्वसप्रतियोगि प्रतियोगिक-यावद ध्वस एव उपाधि', तद्विशिष्टसमयात्मकमहाप्रलयएव क्षणव्यवहारविषय। यहाँ पर 'स्व' शब्द से महा प्रलय का काल, उसमें रहनेवाले (वृत्ति) जो द्रव्यादि के यावत ध्वस उनके प्रातियोगी तत्तत् (प्रत्येक) भाव पदार्थ वे हैं प्रतियोगी जिन ध्वसों के अर्थात् जितने भी भावपदार्थ हैं, उन सबका ध्वस होता है। यह ध्वस ही 'उपाधि' है, उस उपाधि से विशिष्ट जो समय, उस समय के लिये ही 'महा प्रलयात्मकक्षण' शब्द का व्यवहार किया जायेगा। यह मणिकार का मत है।

महाप्रलय का क्रम इस प्रकार है—

जगत्प्रतिष्ठा देवर्षे पृथिव्यप्सु प्रलीयते
तेजस्याप प्रलीयते तेजो वायौ प्रलीयते ।
वायुश्च लीयते व्योम्नि तच्चाऽव्यक्ते प्रलीयते
अव्यक्त पुरुषे ब्रह्मण । निष्कले सम्प्रलीयते ॥

वास्तव में क्षणादि व्यवहार महाप्रलय में होता ही नहीं। क्योंकि महाप्रलय के समय समस्त भाव कार्यों का नाश हो जाता है, अतः क्रिया भी नष्ट हो जाती है। तब क्षणादिको की उत्पत्ति कैसे होगी ? इस आशङ्का का समाधान इस प्रकार होगा— महाप्रलयकालीन क्षणादि का व्यवहार पूर्वोक्त क्रियास्थानापन्न तत्तद् वस्तु का ध्वस होता है और उस ध्वस को निमित्त मानकर ही क्षणादि व्यवहार की उपपत्ति की जा सकती है। क्योंकि उस समय ध्वस के सिवाय दूसरा कोई उपाय नहीं है। इसी अभिप्राय को नैयायिक इस प्रकार कहेंगे— उत्पत्तिलक्षणस्य क्षणाघटितस्यैव स्ववृत्तिध्वसप्रतियोगिकालाऽवृत्तित्वविशिष्टस्ववृत्तित्वात्मकस्य तदुत्पत्तौ सभवं — इसी अभिप्रायसे ग्रन्थकारने 'यद्यस्ति तदा०' कहा है। तथाच — यत्समयवृत्तिध्वस-प्रतियोगित्वव्यापकतावच्छेदक यदधिकरणक्षणावृत्तित्वसामान्याऽभावत्व तस्य तत्सम-

यसम्बन्ध उत्पत्ति । अर्थात्—स्ववृत्तिध्वसप्रतियोगित्वव्यापकतावच्छेदकाऽभाव-
त्वावच्छिन्न-निरूपित प्रतियोगितावच्छेदकवृत्तित्वावच्छिन्ननिरूपकक्षणसामान्यवृत्ति -
त्वसम्बन्धेन क्षणवत्त्वमुपपत्ति ।

प्रत्यकारने 'क्षणादिव्यवहारो यद्यस्ति' यहाँ 'यदि' पद के प्रयोगसे यह अभि-
व्यक्त किया है कि नैयायिकों को भी मीमांसकों की तरह महाप्रलय का होना मान्य
नहीं है । अतः सवकाय ध्वसात्मक महाप्रलय में क्षणादि व्यवहार का प्रश्न ही
नहीं रह जाता है । यदि उस समय भी क्षणादि व्यवहार करना अभीष्ट ही हो
तो अगत्या पदाथ-ध्वस को ही क्षणात्मककाल की उपाधि समझनी चाहिये । अर्थात्
महाप्रलय कालीन ध्वस प्रतियोगी घटपटादि पदार्थों के ध्वस से विशिष्ट समय को
'क्षण' समझना चाहिये ।

शका—उपयुक्त गीति से क्षणादि व्यवहार के सिद्ध हो जाने पर भी दिन,
मास आदि का व्यवहार कैसे हो सकेगा ?

समा०—क्षणकूट=तत्तत्क्षणसमूह के द्वारा लव, निमेष, काष्ठा, कला, मुहूर्त,
दिन, पक्ष, मास, ऋतु, अयन, सवत्सर, युग आदि का व्यवहार होता है ।^१

१ निमेष—नेत्रपुटयोर्द्वारेण सयोजनवियोजनम्, 'त्रिलव' इति यावत् ।

कक्ष—त्रिनिमेषा कक्ष ।

काष्ठा—त्रिकक्षा काष्ठा ।

कला—त्रिशत्काष्ठा कला ।

मुहूर्त—त्रिशत्कला मुहूर्त ।

दिवस—त्रिंशन्मुहूर्ता दिवस ।

पक्ष—पञ्चदश दिवसा पक्ष ।

मास—द्वौ पक्षौ मास ।

ऋतु—द्वौ मासौ ऋतु ।

अयनम्—ऋतुवस्त्रय अयनम् ।

सवत्सर—अयने द्वे सवत्सर । (अयनद्वितय वर्षो मानुषोऽयमुदाहृत)

सत्ययुगस्य वर्षाणि—अष्टाविंशति सहस्राधिक सप्तदशलक्षाणि ।

त्रेतायुगस्य वर्षाणि—षण्णवति सहस्राधिक द्वादशलक्षाणि ।

द्वापरयुगस्य वर्षाणि—चतु षष्टिसहस्राधिक अष्टलक्षाणि ।

कलियुगस्य वर्षाणि—द्वात्रिंशत्सहस्राधिक चतुलक्षाणि ।

मिलित्वा चतुर्युगानां वर्षाणि—विंशतिसहस्राधिक त्रिचत्वारिंशलक्षाणि ।

साख्यदर्शन ने अपने अभिमत पञ्चविंशति (२५) तत्त्वोंके अतिरिक्त 'काल' पदार्थ को नहीं माना है । अन्यथा पञ्चविंशति तत्त्व प्रतिज्ञा का भग हो जायगा । जिन उपाधियों के द्वारा क्षण दिन आदि भेद का स्वीकार इन्होंने किया है, उन उपाधियों को ही साख्य ने 'काल' की सज्ञा दी है । क्योंकि वे उपाधियाँ ही अतीतादिव्यवहार में हेतुभूत हैं अतीतादि व्यवहार की हेतुभूत उपाधियों से विलक्षण 'काल' सज्ञक कोई अतिरिक्त तत्त्व नहीं है । योगभाष्यकार भी कहते हैं—“स खल्वय कालो वस्तुशून्यो बुद्धिनिर्माण शब्दज्ञानानुपाती लौकिकाना व्युत्थित-दशनाना वस्तुस्वरूप इवावभासते ॥” इसरीति से 'जाति देश काल समयानवच्छिन्ना सावभौमा महाव्रतम्'—(यो सू ३१सा०पा) तथा 'देशकालाकार-निमित्तापबन्धान्न खलु समानकालमात्मनामभिव्यक्तिरिति' आदि स्थलों पर जो 'काल' शब्द का प्रयोग किया गया है, उसे उपाधिनिबन्धन ही समझना चाहिये ।

किन्तु योगवार्तिककार का कहना है कि “क्षणस्तु वस्तुपतित, इस उत्तर भाष्य के अनुरोध से क्षणात्मक काल का स्वीकार करना ही चाहिये । अथवा

मन्वन्तरम्—तादृशचतुयुगानामेकसप्तति ।

एकमन्वन्तरस्य वर्षाणि—विंशतिसहस्राधिक सप्तषष्ठिलक्षोत्तर-त्रिंशत्कोटय ।

ब्रह्मण एकदिवस —तादृशचतुदशमन्वन्तरकाल एक-कल्प ।

खण्डप्रलय (नैमित्तिकप्रलय) —ब्रह्मणो दिवसान्ते महजनतप मत्स्य लोकान विहाय स्वर्गादि-पातालान्ताना दशलोकाना खण्डप्रलयो भवति ।

नित्यप्रलय —ब्रह्मणो लवनिमेषादिषु प्रलीयते अकस्मात् वस्तुजातमिति स उक्त ।

खण्डप्रलय (प्राकृतिकप्रलय) —ब्रह्मण शतवर्षाणा समाप्ती अष्टावरण-सहित ब्रह्मांड-प्रलयो भवति, स खण्डप्रलय ।

सोऽय महाविष्णोरेकदिवसात्मक काल । महाविष्णो शतवषसमाप्ती सव भाव काय सृष्टिमय प्रलीयते, सोऽयमात्यन्तिकप्रलय महाप्रलय उच्यते ।

देवताओं की कालगणना इस प्रकार होगी—

एष देवस्त्वहोरात्र तै पक्षादि च पूर्ववत् ।

देववषसहस्राणि द्वादशैव चतुयुगम् ।

चतुर्युगसहस्रन्तु ब्रह्मणो दिन मुच्यते ।

रात्रिश्चैतावती तस्य ताभ्या पक्षादिकल्पना ॥

क्रमिक परिणाम की उपपत्ति नहीं होगी। एवञ्च क्षण आदि सभी काल, समस्त वस्तु परिणाम में हेतुभूत होते हैं।

॥ इति कालग्रन्थ ॥

❊ दूरान्तिकादिधीहेतुरेका नित्या दिगुच्यते ॥४६॥

इदं दूरम्, इदमन्तिकम्, इस बुद्धि का असाधारण निमित्त 'दिक्, ही है। वह दिक् 'एक' अर्थात् सजातीय प्रतियोगिकभेद शून्य है। और नित्य, अर्थात् ध्वसाऽप्रतियोगिनी तथा प्राणभावाऽप्रतियोगिनी है। 'दिक्पदजन्यबोधविषयत्व दिशो-लक्षणम्। यह 'दिक्का लक्षण है।

❊ दिश निरूपयति—दूरान्तिकेति।

दूरत्वमन्तिकत्व च दैशिक परत्वमपरत्व बोध्यम्। तद्बुद्धेरसाधारण बीज दिगेव। दैशिकपरत्वापरत्वयोरसमवायिकारणसयोगाश्रयतया लाघवादेका दिक् सिध्यतीति भावः ॥४६॥

॥ इति दिशि प्रमाणकथनम् ॥

❊ 'दूर' अर्थात् देशमूलकपरत्व (दैशिक परत्व), और 'अतिक' अर्थात् देशमूलक अपरत्व (दैशिक अपरत्व)। ये 'परत्व', और 'अपरत्व, दोनों 'गुण' पदार्थ हैं। 'सयुक्तसयोगभूयस्त्वाश्रयत्वम्परत्वम्' और सयुक्तमयोगाल्पीयस्त्वाश्रयत्वमपरत्वम्,। इस परत्वाऽपरत्व का ज्ञान जिस असाधारण कारण से होता है, उसे दिक् कहते हैं। समीपदेशस्थित घटादि मूतद्रव्य की अपेक्षा दूर देश स्थित घटादि-मूतद्रव्य में 'दैशिक परत्व' रहता है। उसी प्रकार दूरदेशस्थित-घटादिमूर्तद्रव्य की अपेक्षा समीपदेशस्थित-घटादिमूतद्रव्य में 'दैशिक अपरत्व' रहता है। ये दैशिक परत्वाऽपरत्व, असमवायिकारणजन्य हैं। क्योंकि ये जन्यगुण हैं, घटनिष्ठरूप की तरह—'दैशिके परत्वाऽपरत्वे असमवायिकारणजन्ये जन्मगुणत्वात् घटनिष्ठरूपवत्।' यो यो जन्यगुण स सर्वोऽपि असमवायिकारणजन्य, यथा घटनिष्ठ रूप जन्यगुणत्वात् कपालगत-रूपाऽसमवायिकारणजन्य भवति। उसी तरह दूरत्व=परत्व, अतिक-त्व=अपरत्वसज्ञक गुण भी जन्यगुण होने से असमवायिकारणजन्य होंगे। इस प्रकार जिस घटादिमूर्तपिण्ड में परत्वाऽपरत्व उत्पन्न होते हैं, उसके साथ जिस द्रव्य का असमवायिकारणरूप सयोग होता है, उसी द्रव्य को दिक् कहते हैं। अर्थात् 'दिशा-वस्तुनो सयोग एव मूर्तपिण्डगत-परत्वाऽपरत्वयो असमवायिकारणम्। यहाँ पर

कारिकास्थ 'हेतु' शब्द का अर्थ 'बीज' किया है, अतः प्रकृत प्रसंग में 'बीज' का अर्थ प्रयोजक समझना चाहिये। एवञ्च 'दिक्' का लक्षण यह निष्पन्न हुआ— 'दैशिक विशेषणता-सम्बन्धावच्छिन्न-कार्यत्वावच्छिन्न-कार्यतानिरूपित-तादात्म्य-सम्बन्धावच्छिन्न-कार्यतानिरूपित-तादात्म्य-सम्बन्धावच्छिन्नत-या यत् निमित्तकारण सा दिक्'।

शका—कारिकाकारने 'दूरान्तिकादिधीहत्' कहा है, किन्तु यदि वे 'दूरान्तिकादिहेतु' इतना ही कहते तब भी कोई हानि नहीं थी। तो 'धी' पद क्यों दिया ?

समा०—'धी' पद देने का अभिप्राय उनका यह है कि परत्वाऽपरत्व से प्रमाण प्रदर्शित किया जा सके। इसी अभिप्राय से 'दैशिकपरत्वाऽपरत्वयो' ग्रन्थ दिया गया है। जैसे—आगरे (सुघनपुर) से कर्णपुर (कानपुर) की अपेक्षा वाराणसी में परत्व है, और वाराणसी की अपेक्षा कणपुर (कानपुर) में अपरत्व है। उसका समवायिकारण वाराणसी और कानपुर है और असमवायिकारण दिक् कानपुर सयोग है तथा दिक् वाराणसी-सयोग है। उसका आश्रय एक कानपुर होगा या वाराणसी होगा और दूसरा आश्रय दिक् ही होगी।

शका—दिक् पिण्डसयोगके बजाय 'पृथ्वी पिण्डसयोग' को उसका असमवायिकारण क्यों न माना जाय ? उसे असमवायिकारण मानलेने पर 'दिक्' की कल्पना नहीं करनी पड़ेगी।

समा०—पृथिवी से असंयुक्त पदार्थमें भी दैशिक परत्वादि की उत्पत्ति होती है। अतः व्यभिचार होगा।

शका—आकाश, काल, आत्मा, मन इनमें से किसी एक के साथ कानपुर के सयोग को ही उसका असमवायिकारण मान लें, दिक्सयोग की कल्पना करने की क्या आवश्यकता ?

समा०—आकाश, काल के साथ कानपुरसयोग को असमवायिकारण मान लेने पर भी प्रत्येक जीवात्मा के साथ वैसा मानने में कोई विनिगमक नहीं है, और आत्मा तथा मन तो अनन्त हैं। अतः उनके साथ अनन्त सयोग मानने होंगे, तब गौरव होगा। इसलिये लाघवात् एक अतिरिक्त दिक्सयोग की कल्पना करना उचित है। एवञ्च इस प्रकार भी अनुमान कर सकते हैं—'इदं दूरम्' 'इदमतिक्रमं' इति प्रत्यय, पृथिव्याद्यष्टद्रव्यातिरिक्तद्रव्यसम्बन्धप्रयुक्त, परत्वापरत्वहेतुकत्वात् कालिकपरत्ववत्। यहाँ पर सम्बन्ध के कारण जिस द्रव्य का प्रत्यय हो रहा है।

वही दिक् है । दूरान्तिक और द्रव्य दोनों का सम्बन्ध 'स्वसमवायिसंयुक्तसंयोग' है । 'स्व' शब्द से बहुततर और अल्पतर संयोग, तत्समवायि मूतद्रव्य कानपुर आदि, तत्संयुक्त दिक्, तत्संयोग वाराणसी आदिमे है ॥४६॥

॥ इति दिशि प्रमाणकयनम् ॥

❧ उपाधिमेदादेकाऽपि प्राच्यादिव्यपदेशभाक् ।

वह 'दिक्' एक (सजातीयप्रतियोगिकभेदरहित) रहने पर भी उपाधि (परिचायक) भेद के कारण उसका प्राची, प्रतीचा, अवाची, उदीची इत्यादि प्रकारसे व्यवहार किया जाता है ।

● ननु यद्ये कैव दिक् तदा प्राचीप्रतीच्यादिव्यवहार कथमुपपद्यता मित्यत आह—

यत्पुरुषस्य उदयगिरिसन्निहिता या दिक् सा तस्य प्राची । एवमुदय गिरिव्यवहिता या दिक् सा प्रतीची । एव यत्पुरुषस्य सुमेरुसन्निहिता या दिक् सोदीची । तद्व्यवहिता त्ववाची । 'सर्वेषामेव वर्षाणा मेरुरुत्तरत स्थित' इति नियमात् ।

● —शका—दिक् (दिशा) एक पदार्थ है यह स्पष्ट हो चुका, किन्तु उस एक दिक् पदार्थ में पूव, पश्चिम, दक्षिण तथा उत्तर इत्यादि व्यवहार कैसे होंगे ?

समा०—दिक् (दिशा) पदार्थ एक होने पर भी वह अपनी उपाधि (मूत द्रव्यरूप परिचायक) भेद से पूर्वादि व्यवहार को प्राप्त होता है ।

अब दिशा के व्यवहार में प्रमाण प्रदर्शित कर रहे हैं—'यत्पुरुषस्येति ।' यहा 'पुरुष' पद मूतमात्र का उपलक्षक है । अवधिरूप पञ्चम्यथ में 'षष्ठी' विभक्ति है । 'दिक्' पद भी मूतमात्र का उपलक्षक है । एवच—जिस मूतद्रव्य से उदयगिरि के समीप जो मूतद्रव्य हो, उससे वह प्राची (पूव) समझनी चाहिये । 'प्राक् अस्यामञ्चति सूर्य इति प्राची' यह 'प्राची' शब्द की व्युत्पत्ति है । जैसे—काशी से गया अथवा प्रयाग से काशी । एवच 'यदपेक्षया उदयगिरिसन्निहित यन्मूत सा तत् प्राची' । उसी तरह 'यस्मात् उदयाचलविप्रकृष्ट यन्मूत तत्तस्य प्रतीची' । प्रातिकूल्येन अस्यामञ्चति सूर्य इति 'प्रतीची' । जैसे—गया से अथवा पाटलीपुत्र (पटना) से 'काशी' । यस्मात् सुमेरुसन्निवृष्ट यन्मूत तत्तस्य 'उदीची' । उदग अस्या

मञ्चति सूर्य इति 'उदीची' । जैसे रामेश्वर से काशी । यस्मात् सुमेरुविप्रकृष्ट यन्मूत तत्तस्य 'अवाची' । अवाग् अस्यामञ्चति सूर्य इति अवाची । जैसे-काशी से रामेश्वर । यदपेक्षया उदयगिरिसन्निहितत्व च—यन्निष्ठोदयगिरि सयुक्त-सयोगापेक्षया अल्पतरोदयगिरिसयुक्तसयोगवत्त्वम् । काशी से प्राच्या गया, यहाँ पर 'काशीनिष्ठ—उदयगिरिसयुक्तसयोगपर्याप्तसख्याव्याप्यसरयापर्याप्त्यधिकरणोदय गिरिसयुक्तसयोगवन्मूतवत्ति गया, इत्यन्वयबोध अर्थात् जिस पुरुष के लिये जो दिक् उदयाचल के समीप है वह उसके लिये पूर्वदिक् है । और जो दिक् उदयाचल से दूर है, वह पश्चिम दिक् है । और जा दिक् सुमेरुके पास है, वह उस पुरुष के लिये उत्तर दिक् है, और जो सुमेरु से दूर है वह उस पुरुषके लिये दक्षिण है । उसी तरह 'यत् पतति सा दिक् ऊर्ध्वा' । और 'यत्र पतति सा अध' । इसी प्रकार विदिशाओ को भी जान लेना चाहिये । एवञ्च—'जन्यमात्र क्रियामात्र वा कालो पाधि' और 'मूर्तमात्रन्तु दिगुपाधि' । दीधितिकार का कहना है कि 'दिक् और काल' ईश्वर से पृथक् नहीं है, किन्तु ईश्वर ही तत्तदुपाधि विशिष्ट होकर क्षण, दिन, प्राची, प्रतीची आदि व्यवहारो में निमित्त है । किन्तु इसमें कोई प्रमाण उपलब्ध नहीं है । कुछ लोगो का कहना है कि 'जीव' को ही उसमें निमित्त मान लिया जाय, किन्तु उसमें भी कोई विनिगमक नहीं है । 'एकपक्षपातिनी युक्ति' को विनिगमना कहते हैं ।

उत्तर, दक्षिण के निणयाथ सुमेरु' पर्वत को उपाधि के रूप में माना गया है, क्योंकि जम्बूद्वीप के भारत आदि जो नौ खण्ड (वष) हैं, वे सब हमेशा सुमेरु पर्वत के उत्तर भाग में ही रहते हैं । सिद्धान्त शिरोमणि के गोलाध्याय में कहा है कि 'भारतवर्षमिदं ह्युदगस्मात्, किन्नरवर्षमतो हरिवर्षम् । सिद्धपुराञ्च तथा कुरु तस्मात्, विद्धि हिरण्य रम्यक वर्षे ॥—भारतवर्ष, किन्नरवर्ष, हरिवर्ष, कुरुवर्ष, हिरण्यवर्ष, रम्यवर्ष, भद्राश्ववर्ष, केतुमालवर्ष, इलावृत्तवर्ष—ये नौ वष हैं । वष शब्द 'खण्ड, का बोधक है ।

॥ इति दिश एकत्वव्यवस्थापनम् ॥

॥ इति दिग् ग्रन्थ ॥

(५) आत्मेन्द्रियाद्यधिष्ठाता करणं हि सकर्तृकम् ॥४७॥

आत्मा—अतति गच्छति इति आत्मा—सबवेह्व्यापी अर्थात् जीवात्मा ।
इन्द्रियाद्यधिष्ठाता—‘आदि’ पद से शरीर को लेना है । अधिष्ठाता—ज्ञान का सम्पादक । एवञ्च—आत्मा (जीवात्मा) ही चक्षुरादि इन्द्रियो मे तथा शरीर में ज्ञानका अर्थात् चैतन्य का सम्पादक है ।

● आत्मान निरूपयति—आत्मेन्द्रियाद्यधिष्ठातेति ।

आत्मत्वजातिस्तु सुखदुःखादिसमवायिकारणतावच्छेदकतया सिद्ध्यति । ईश्वरेऽपि सा जातिरस्त्येव । अदृष्टादिरूपकारणाभावात् सुखदुःखाद्युत्पत्तिः, नित्यस्य स्वरूपयोग्यत्वे फलावश्यम्भाव इति नियमस्याप्रयोजकत्वात् ।

परे त्वीश्वरे सा जातिर्नास्त्येव प्रमाणाभावात् । न च दशमद्रव्यत्वापत्तिः, ज्ञानवत्त्वेन विभजनादित्याहुः ।

इन्द्रियादीति । इन्द्रियाणां शरीरस्य च परम्परया चैतन्य सम्पादकः ।

यद्यप्यात्मनि ‘अहं ज्ञाने, अहं सुखी’ इत्यादि प्रत्यक्षविषयत्वमस्त्येव तथापि विप्रतिपन्न प्रति प्रथमत एव शरीरादिभिन्नस्तत्प्रतीतिगोचर इति प्रतिपादयितुं न शक्यत इत्यतः प्रमाणान्तरं दर्शयति करणमिति । कुठारादीनां छिदादिकरणानां कर्तारमन्तरेण फलानुपधानं दृष्टम् । एव चक्षुरादीनां ज्ञानकरणानां फलोपधानमपि कर्तारमन्तरेण नोपपद्यत इत्यतिरिक्तं कर्ता कल्पयते ॥४७॥

॥ इति आत्मनि प्रमाणं कथनम् ॥

● अवसर सगति से ‘आत्मा’ का निरूपण कर रहे हैं । ‘जीवात्मनिष्ठ-विषयतानिरूपकं यत्लक्षणस्वरूपप्रामाण्यादिप्रकारकं ज्ञानं तदनुकूलं व्यापारानुकूलं कृतिमान् ग्रन्थकार इति शाब्दबोधः ।

आत्मा (जीवात्मा) इन्द्रियो का और शरीर का अधिष्ठाता अर्थात् ‘जनकता’ सज्ञक परम्परासम्बन्ध से इन्द्रियो मे ज्ञानवत्ता का सम्पादक तथा ‘अवच्छेदकता’-सज्ञक परम्परासम्बन्ध से शरीर मे ज्ञानवत्ता का सम्पादक है । अतः आत्मा का लक्षण यह हो सकता है—‘इन्द्रियाद्यधिष्ठातृत्वम्’ अथवा ‘समवायेन ज्ञानाधिकरणत्वम्’ आत्मनो लक्षणम् ।

काल आदि भी कालिक आदि सम्बन्ध से ज्ञानाधिकरण होते हैं। अतः अति व्याप्ति होगी अथवा विषयतासम्बन्ध से विषयो में ज्ञानवत्त्व होने से अतिव्याप्ति होगी। उसका वारण करने के लिये लक्षण में 'समवायेन' कहा गया है। भूतकाल में अतिव्याप्ति का वारण करने के लिये 'ज्ञान' पद दिया गया है। लक्षणगत 'ज्ञान' शब्द, इच्छा आदि का भी उपलक्षक है। अनुमान यह होगा—'इन्द्रियाणि शरीरं च, ज्ञानाधिष्ठितम्, अचेतनत्वे सति जनकत्व-अवच्छेदकत्वं एतदन्यतर सम्बन्धेन ज्ञानवत्त्वात्, वास्यादिवत्।' 'शरीर इन्द्रिय आदि अवच्छेदक है, और 'आत्मा' अवच्छेद्य है।

शका — मुक्ती की अवस्था में आत्म मन संयोग के न होने से ज्ञान नहीं है, अर्थात् ज्ञानाभाव है। अतः आत्मा में अव्याप्ति होगी।

समा०—उक्त अव्याप्ति के वारणार्थ 'ज्ञानसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजाति-मत्त्वम्' ऐसा जातिघटित लक्षण कर देना चाहिये।

कारिकाकार ने आत्मा में प्रमाण बताने के लिये 'करणम्' कहा है। ज्ञानका करणभूत इन्द्रिय, जिस चेतन कर्ता से अधिष्ठित है, वही 'आत्मा' है। क्योंकि यह सामान्य व्याप्ति है—यत् यत् करण तत् तत् सकतूक। यथा—वृक्षद्वैधीभावस्य करण कुठार कर्त्रा चेतनेन अधिष्ठितो दृश्यते। एवञ्च इन्द्रियाणि कर्त्राधिष्ठितानि अचेतनत्वे सति करणत्वात् कुठारवत्—इस अनुमान से आत्मा सिद्ध हो जाता है।

यदि 'नित्यज्ञानवत्त्व' आत्मा का लक्षण करें तो जीवात्मा में अव्याप्ति होती है, और 'अनित्यज्ञानवत्त्व' आत्मा का लक्षण करें तो परमात्मा में अव्याप्ति होती है। यदि 'उभयविधज्ञानवत्त्व' लक्षण करें तो, ऐसा ज्ञानवत्त्व ही अप्रसिद्ध है। इसलिये 'स्वावच्छिन्नाधिकरणत्व सम्बन्ध से ज्ञानवत्त्व' लक्षण करनाही उचित है। अब 'आत्म' शब्द से आत्मत्व-विशिष्ट की उपस्थिति होती है। एवञ्च 'आत्मत्व-जातिमत्त्वम् आत्मनो लक्षणम्' यह अर्थात् प्राप्त हो जाता है। तथापि 'आत्मत्व-जाति' को भी प्रमाण से सिद्ध करना चाहिये, इसलिये मुक्तावलीकार 'आत्मत्व-जातिस्तु' ग्रन्थ को उपस्थित कर रहे हैं। ऊपर बता चुके हैं—आत्मा इन्द्रिय, शरीर आदि का अधिष्ठाता है, क्योंकि करण सर्वदा सकतूक होता है। सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, घम, अघम, भावना आदि में से अयतम का ममवायिकारण जब कि आत्मा है तो समवायिकारणतावच्छेदकतया आत्मत्व जाति की सिद्धि हो

जाती है। अनुमान इस प्रकार होगा—समवायसम्बन्धावच्छिन्न सुखत्वावच्छिन्न-सुखनिष्ठकायतानिरूपित तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नात्मनिष्ठकारणता, किञ्चिद्व-
र्मावच्छिन्ना, कारणतावात, तन्तुनिष्ठकारणतावात इति-य किञ्चिद्वम स आत्म-
त्वम्। इसी प्रकार दुःख आदि को लेकर भी अनुमान कर लेना चाहिये। इसी
प्रकार ‘जीवेश्वरनिष्ठा या आत्मपदशक्यता, सा किञ्चिद्वर्मावच्छिन्ना, शक्यतात्वात,
पटनिष्ठपटपदशक्यतावात’—इस प्रकार का शक्यतावच्छेदक ‘आत्मत्व’ ही सिद्ध
होता है। अतः ‘आत्मपदजन्यप्रतीतिविषयत्वम आत्मत्वम्’ यह लक्षण भी आत्मा
का हो सकता है।

शका—‘आत्मत्व’ जाति तो ‘अहं सुखी’ इत्यादि प्रत्यक्ष प्रमाण से भी सिद्ध
हो सकती है, उसे सिद्ध करने के लिये अनुमान प्रमाण की क्या आवश्यकता ?

समा०—सकलात्मसाधारणतया प्रत्यक्ष का होना सम्भव न होने से सकल
आत्माओं में ‘आत्मत्व’ जाति की सिद्धि के लिये ‘अनुमान’ प्रमाण की आवश्यकता
हुई, और अनुमान प्रमाण से उसे सिद्ध किया गया।

शका—‘आत्मन’ शब्द से आत्मा और परमात्मा (ईश्वर) दोनों समझे जाते
हैं। तथापि परमेश्वर में सुख की उत्पत्ति न होने से सुखसमवायिकारणता ‘परमे-
श्वर’ में नहीं आ सकेगी, तब आत्मा, परमेश्वर-उभयसाधारणी ‘आत्मत्वजाति’
सिद्ध कैसे होगी ?

समा —‘कारणता’ दो प्रकार की होती है—एक ‘फलोपधायकरूपकार-
णता’ और दूसरी ‘स्वरूपयोग्यतरूपकारणता’। परमेश्वर में फलोपधायकरूप-
कारणता के न रहनेपर भी स्वरूपयोग्यतरूपकारणता तो रहती ही है। उस
कारणता के अवच्छेदकरूप में आत्मत्वजाति की सिद्धि हो सकती है। भगवती
श्रुति ने भी इसका समर्थन किया है—“आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः” —(बृहदा०
२।४।५) इस श्रुति में परमेश्वर के लिये भी आत्मपद का व्यवहार किया गया
है। अतः आत्मपदशक्यतावच्छेदकतया आत्मत्वजाति की सिद्धि परमेश्वर में हो
जाती है।

शका—यदि आत्मत्वजाति दोनों (आत्मा और ईश्वर) में साधारण है,
तो ईश्वर में सुखादिको की उत्पत्ति क्यों नहीं होती ? अर्थात् जीव की तरह ईश्वर
भी सुख दुःखादिमान होना चाहिये।

समा०—“अदृष्टादिरूपकारणाभावादिति ।” सुख दुःखादि के उपभोग

में 'अदृष्ट' को ही हेतु (कारण) माना गया है । 'अदृष्ट' पद से घम अधम कहे जाते हैं । और 'आदि' पद से सुख दुःखादि के अवच्छेदक 'शरीर' को समझना चाहिये । ईश्वर में घमऽधमरूप अदृष्ट नहीं है, और न उसका शरीर ही है । अतः 'आत्मत्वजाति' के रहनेपर भी उसमें (ईश्वर में) सुख दुःखादि की उत्पत्ति नहीं होती । क्योंकि यह नियम है कि प्रधान कारण के रहनेपर भी जब तक सहकारिकारण न हो तब तक कार्य की उत्पत्ति नहीं हो पाती । 'प्रधाने कारणे सत्य-ऽपि सहकारिणमन्तरा काय नोत्पद्यते' यह नियम है ।

शङ्का—जैसे अरण्य-स्थित दण्ड में घटस्वरूपयोग्यता रहने में कभी न कभी 'घट' रूपी फल का होना असम्भव नहीं है, अर्थात् उससे कदाचित् 'घट' हो भी सकता है । उसी तरह ईश्वर में भी सुख दुःखादि की स्वरूपयोग्यतारूप कारणता मानी गई है, और वह, ईश्वर की स्थिति नित्य रहने से सदा ही रहेगी । अतः उस में (ईश्वर में) कभी तो सुख-दुःख आदि काय की उत्पत्ति अवश्य ही होगी क्योंकि 'नित्यस्य स्वरूपयोग्यत्वे फलावश्यभाव'—यह नियम है । एवम् ईश्वर भी जीव के समान ही सुख दुःखादिमान होगा ।

समा०—नित्यस्येति । 'नित्य परमात्मा में स्वरूपयोग्यतारूप सुख दुःखादि समवायिकारणता के रहनेपर भी उसमें सुख-दुःखादिरूप फल की उत्पत्ति अवश्य होनी ही चाहिये—यह नियम व्यभिचरित है । उक्त नियम का जलपरमाणु में व्यभिचार दिखाई देता है । क्योंकि जलीयपरमाणु में स्नेह की स्वरूपयोग्यतारूप कारणता के रहनेपर भी स्नेहरूप फल की उत्पत्ति परमाणु में नहीं होती अपितु जन्यजल में ही स्नेह की उत्पत्ति होती है । अतः उक्त नियम का जलपरमाणु में व्यभिचार स्पष्ट है । एवम्—जलपरमाणु में स्नेह के नित्य होने से 'नित्यस्य स्वरूपयोग्यत्वे, यह नियम अप्रयोजक है । अतः वास्तविक नियम यह है—'सकल कारणसमवधाने सति नित्यस्य स्वरूपयोग्यत्वे फलाऽवश्यभाव । एवम् सकलकारणान्तर्गत अदृष्टादि भी आजाते हैं, उन अदृष्टादि सहकारी कारणों के न रहने से परमेश्वर में सुख-दुःखादि फल (काय) की उत्पत्ति नहीं हो पाती । अतः जीव की तरह ईश्वर को भी सुख दुःखादिमान् नहीं कह सकते ।

शङ्का—ईश्वर में 'अदृष्ट' की उत्पत्ति क्यों नहीं मानी जाती ?

समा०—अदृष्टरूप काय की उत्पत्ति में मिथ्याज्ञान (आत्म तत्त्वज्ञान भिन्न ज्ञान) कारण है । ईश्वर में मिथ्याज्ञानरूप कारण के न रहने से अदृष्टरूप कार्य की उत्पत्ति नहीं होती ।

शका—परेत्विति । सुख की समवायिकारणता के अवच्छेदकरूप से जो जाति सिद्ध होगी, वह 'जीवत्व' जाति ही होगी, 'आत्मत्व' जाति नहीं, क्योंकि आत्मत्व धर्म अतिप्रसक्त है । और 'धर्म' वही अवच्छेदक माना जाता है जो अन्यून तथा अनतिरिक्त हो—'अन्यूनानतिरिक्तस्यैव धर्मस्य अवच्छेदकत्वात्' यह नियम है । यदि इस नियम को न माना जाय तो 'आत्मत्व' की तरह 'द्रव्यत्व' धर्म को भी उक्त समवायिकारणता का अवच्छेदक क्यों न माना जाय ? ऐसा कतिपय नवीन नैयायिक कहते हैं । 'आत्मत्व' धर्म अतिप्रसक्त है, अतः उसे अवच्छेदक मानने में कोई प्रमाण नहीं है । एवञ्च सुख-दुःखादि-समवायिकारणतावच्छेदकतया सिद्ध जो आत्मत्वजाति, वह ईश्वर में नहीं है, क्योंकि उसके होने में कोई प्रमाण नहीं है ।

किञ्च—'क्षित्यन्तेजोमरुदव्योमकालदिग्देहिनो मन' इस द्रव्यविभाजकवाक्य में 'आत्मपद' से केवल जीव का ही ग्रहण करें और ईश्वर का पथक निवेश करें तो (उक्त नौ द्रव्यों में परमेश्वर का समावेश न हो पाने से) उसे दसवाँ द्रव्य कहना होगा तब 'आत्मा' शब्द से ईश्वर का बोध नहीं हो सकेगा । और दूसरी बात यह भी है कि 'आत्मा वारे' इस श्रुति में आये हुए आत्मत्वजातिपद का कोई वाच्य नहीं बन पायगा ।

समा०—'ज्ञानवत्त्वेन विभाजनादित्याहुरिति ।' 'पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन' इस प्रकार विभाग करते समय हम यहा द्रव्यविभाजक धर्म आत्मत्व को न मानकर ज्ञानवत्त्व मान लेंगे । वह 'ज्ञानवत्त्व' समवायसम्बन्ध से ईश्वर में भी रहेगा । और हमें "आत्मा" पद से दोनो (जीवात्मा परमात्मा) प्राप्त हो सकेंगे । तात्पर्य यह है कि सुखादिसमवायिकारणतावच्छेदकरूप जाति तो 'जीवत्व' होगी और विभाजकतावच्छेदक ज्ञानवत्त्व ही होगा । जिससे ईश्वर को दसवाँ द्रव्य मानने का प्रसङ्ग भी नहीं आवेगा । क्योंकि नौ द्रव्यों में ही उसका समावेश हो जायगा । श्रुति में आया हुआ 'आत्म' शब्द भी ज्ञानवत्त्वावच्छिन्न ज्ञानवान् को लक्षणा में बता देगा । ग्रन्थकार ने 'आहु' पद का प्रयोग किया है । इससे सूचित होता है कि यह समाधान ग्रन्थकार को सम्मत नहीं है । ग्रन्थकार यह बता रहे हैं कि पूर्वोक्त अनुमान प्रमाण से परमेश्वर में भी 'आत्मत्वजाति, के मानने में कोई बाधक नहीं है । अतः आत्मत्वावच्छिन्न में आत्मन शब्द की शक्ति का त्याग कर ज्ञानावच्छिन्न में लक्षणा मानना और 'जीवत्व, रूप यून धर्म को अवच्छेदक मानना तथा ज्ञानवत्त्व को विभाजकतावच्छेदक मानना यह सब गौरवास्पद ही होगा ।

लक्षण बता कर अब उसका (आत्मा का) स्वरूप बता रहे हैं—इन्द्रिया-दीति । मुक्तावलीकार 'इन्द्रियाणां शरीरस्य च' इत्यादि ग्रन्थ से 'इन्द्रियाद्यधिष्ठाता' इस मूल कारिका का व्याख्यान कर रहे हैं । श्रोत्र, त्वक् चक्षु, रसना, घ्राण पचज्ञानेन्द्रिया ज्ञान की जनक ह, अतः जनकतारूपपरम्परासम्बन्ध से इन्द्रियो मे ज्ञान का (चैतन्य का) सम्पादन आत्मा करता है । उसी प्रकार अवच्छेदकता-सम्बन्ध से ज्ञान के प्रति शरीर साधन होता है । अतः अवच्छेदकताख्यपरम्परासम्बन्ध से शरीर में ज्ञान (चैतन्य) का सम्पादन आत्मा ही करता है ।

एवञ्च 'इन्द्रियाणां शरीरस्य च' ग्रन्थ के द्वारा ग्रन्थकार ने अनुमानप्रमाण से आत्मा को प्रदर्शित किया है । अनुमान इस प्रकार होगा—'इन्द्रियाणि ज्ञात्रधिष्ठितानि, अचेतनत्वे सति जनकतासम्बन्धेन ज्ञानवत्त्वात् ।' 'शरीरं ज्ञात्रधिष्ठितम्, अचेतनत्वे सति अवच्छेदकतासम्बन्धेन ज्ञानवत्त्वात् ।' जैसे जपापुष्प स्वसंयुक्त स्फटिकमणि में स्वच्छत्वविशिष्टसामीप्यादिसम्बन्ध से लौहित्यवत्त्व समपण करता है उसी तरह इन्द्रिया तथा शरीर यथाक्रम जनकता और अवच्छेदकता सम्बन्ध से आत्मा में ही ज्ञानवत्त्व का होना बताती है । क्योंकि अचेतन हमेशा चेतनाधिष्ठित होकर ही कार्य कर पाता है । इस व्याप्ति के अनुसार अचेतन इन्द्रियो में तथा अचेतन शरीर मे जो चैतन्य की प्रतीति होती है वह परम्परया अर्थात् इन्द्रियो मे जनकता (करणता) सम्बन्ध से और शरीर में अवच्छेदकता सम्बन्ध से होती है क्योंकि इन्द्रिया और शरीर दोनों जड (अचेतन) हैं, उनमे चैतन्य का सम्पादन आत्मा के द्वारा ही समझना चाहिये ।

शङ्का—यद्यपि 'अहं जाने, अहं सुखी' अर्थात् 'सुखवानहम् ज्ञानवानहम्' इस प्रकार से आत्मा का मानसप्रत्यक्ष सभी को होता है । तब आत्मा तो मानस-प्रत्यक्ष का विषय है । अतः आत्मा में स्वमानसप्रत्यक्ष ही प्रमाण है । एवञ्च आत्मा तो प्रत्यक्षप्रमाण से ही सिद्ध है । उसकी सिद्धि के लिए अनुमान प्रमाण की आवश्यकता नहीं है ।

समा०—'तथापि विप्रतिपन्नप्रति' ग्रन्थ से समाधान दे रहे हैं—कुछ दार्शनिक ऐसे भी हैं, जिनके निर्णय न्यायसिद्धान्त के प्रतिकूल (विरुद्ध) हैं । जैसे चार्वाक-दर्शनकार 'शरीरमेवात्मा, इन्द्रियाण्येवात्मा, मन एवात्मा'—एक चार्वाक शरीर को ही आत्मा कहते हैं, दूसरे चार्वाक इन्द्रियो को ही आत्मा बताते हैं, तीसरे चार्वाक-मन को ही आत्मा समझते हैं । इस प्रकार के भिन्न भिन्न चार्वाकों के प्रति, तथा 'क्षणिकविज्ञान' को ही आत्मा समझनेवाले बौद्ध के प्रति, तथा 'नित्यविज्ञान' को ही

‘आत्मा’ कहनेवाले अद्वैत वेदान्तियों के प्रति सवप्रथम ‘अहं जाने’ इत्यादि प्रतीति का विषय ‘शरीरादि से भिन्न आत्मा है’ यह आप नहीं बना सकते, क्योंकि उपयुक्त वादी शरीर आदि को ही आत्मा समझ बैठे हैं। इसलिये ‘शरीरादि से भिन्न आत्मा है’ यह बतानेवाला प्रमाणान्तर (अनुमान) बताना आवश्यक है। अर्थात् हम नैयायिक पहले ही कह देना चाहते हैं कि आत्मा, शरीर इन्द्रिय मन-क्षणिक-विज्ञान नित्यविज्ञानरूप नहीं है, अपितु इन सबसे भिन्न है। वह तो ‘सुखवानहम्’ ‘दुःखवानहम्’, ‘ज्ञानवानहम्’ इन प्रतीतियों का विषय है। एवञ्च — ‘सुखादिनिष्ठ-प्रकारतानिरूपित अहन्त्वावच्छिन्न विशेष्यतावान चेतनात्मा ही है यह बात प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा नहीं बताई जा सकती। ‘सुखवानहम्’ इत्यादि प्रतीति यद्यपि सभी को होती है, तथापि चार्वाक मत के अनुसार ‘अहन्त्वावच्छिन्न विशेष्यता’ ‘शरीर’ में रहेगी। अन्य नास्तिकों के मतानुसार ‘इन्द्रिय और मन’ में रहेगी। बौद्धा के मतानुसार ‘क्षणिकविज्ञान’ में और अद्वैतवेदान्तियों के अनुसार ‘नित्य-विज्ञान’ में रहेगी। किन्तु ‘आत्मा उन सबमें भिन्न है—यह बताने के लिये अनुमान-प्रमाण का आश्रय करना पड़ रहा है। इसी अभिप्राय को ‘करणमिति’ ग्रन्थ से बता रहे हैं। मूलकारिका में ‘करणं हि सकर्तृकम्’ कहा गया है। करणम् = साधकतम अर्थात् जा क्रिया की सिद्धि में अत्यन्त उपकारक हो। हि = निश्चय। सकर्तृकम् = कर्त्ता सह वतमानम्, कर्त्ता से युक्त। तात्पर्य यह है कि जो-जो करण होता है, वह कभी भी कर्त्ता के बिना नहीं होता—यह निश्चित है।

● वास्यादीना छिदादिकरणाना कर्तारमन्तरेण फलानुपधान दृष्टम्।
एव चक्षुरादीना ज्ञानकरणाना फलोपधानमपि कर्तारमन्तरेण नोपपद्यत
इत्यतिरिक्त कर्त्ता कल्प्यते।

● (जैसे) अचेतन वासी (बसूला) तथा कुठार (कुल्हाड़ी)। ये सब लकड़ी के काटने (छेदनक्रिया) में सहायक (करण) होते हैं, किन्तु उनका सहायक बन पाना किसी चेतनकर्त्ता के बिना संभव नहीं है। वैसे ही ज्ञानोत्पत्तिक्रिया में जब चक्षुरिन्द्रिय आदि भी सहायक (करण) होते हैं, किन्तु उनका भी सहायक (करण) बन पाना चेतन ‘कर्त्ता’ के बिना नहीं हो सकता। अर्थात् अचेतन (जड़) करणों से फलोत्पत्ति तभी हो सकती है, जब वे किसी चेतन कर्त्ता का आश्रय अनुमान (महारा) के द्वारा लेते हैं। अतः अचेतना में भिन्न चेतन आत्मा का कर्त्ता के रूप में अनुमान किया जाता है। अनुमान इस प्रकार होगा — ‘इन्द्रिय, सकतकम्, फलोपधानात्मक कारणत्वघटितकारणत्वात्, छेदनफलोपधायकवास्यादिवत्।’ ‘चक्षुरादीनि

इन्द्रियाणि रूपाद्युपलब्धौ सकतकाणि करणत्वात् छिदादिक्रियासाधकतमकुठारादिवत् ।' ॥४९॥

॥ इति आत्मनि प्रमाणकथनम् ॥

❦ शरीरस्य न चैतन्यं मृतेषु व्यभिचारतः ।

तथात्वं चेदिन्द्रियाणामुपधाते कथं स्मृतिः ॥४८॥

चार्वाक का अपना मत है कि 'चैतन्य (ज्ञान) समवायसम्बन्ध से शरीर का गुण है ।' शरीर और ज्ञान दोनों में काय कारणभाव के प्रति उनका सिद्धान्त है कि 'समवायेन ज्ञानमप्रति शरीर कारणम्' । परन्तु उनका उपयुक्त कथन उचित नहीं है क्योंकि प्राणहीन शरीरो (शवो) में व्यभिचार दिखाई देता है । अर्थात् शरीरात्मक कारण के रहते हुए भी ज्ञान रूप काय वहां नहीं हो पाता । अतः शरीर और ज्ञान (चैतन्य) का काय कारणभाव मानने में 'अन्वय व्यभिचार' दोष होता है ।

● ननु शरीरस्यैव कर्तृत्वमस्त्वत आह—शरीरस्येति ।

ननु चैतन्य ज्ञानादिकमेव, मुक्तात्मना त्वन्मत इव मृतशरीराणामपि तदभावे का क्षति, प्राणाभावेन ज्ञानाभावस्य सिद्धेरिति चेन्न, शरीरस्य चैतन्ये बाल्ये विलोकितस्य स्थविरे स्मरणानुपपत्ते, शरीराणामवयवोपचयापचयैरुत्पादविनाशशालित्वात् ।

न च पूर्वशरीरोन्पन्नसंस्कारेण द्वितीयशरीरे संस्कार उत्पद्यत इति वाच्यम्, अनन्तसंस्कारकल्पने गौरवात् ।

● शका चार्वाक, नैयायिक से कहता है कि आपने चक्षुरादि इन्द्रियरूप करणों के कर्ता को ही 'आत्मा' कहा है । तब स्थूलोऽहं 'कृशोऽहम्' करोमि' आदि प्रतीति के होते रहने से स्थूलता, कृशता और क्रियानुकूलकृति तो शरीर में ही प्रत्यक्ष दिखाई देती है । अतः 'अहपरविषयता' को भी शरीर में ही मान लेना उचित है । एवञ्च—कृति की कारणभूत इच्छा और इच्छा का कारणभूत ज्ञान भी 'शरीर' ही है । इससे चार्वाक का मत स्पष्ट हो जाता है कि 'शरीर ही आत्मा है ।' इस प्रकार चार्वाक के मत को ग्रन्थकार ने 'ननु शरीरस्यैव' ग्रन्थ से सूचित किया है । चार्वाक की शङ्का का आशय यह है कि 'समवायेन ज्ञान प्रति शरीर कारणम्' यहाँ पर आपने (नैयायिक ने) जैसे मृत शरीर में व्यभिचार दिखाया वैसे ही न्यायमत में भी 'समवायेन ज्ञान प्रति आत्मा (चेतन) कारणम्' इस काय-कारणभाव का 'मुक्तात्मा' में ज्ञान के न होने से अन्वयव्यभिचार है ।

उसका निराकरण करने के लिये यदि नैयायिक कहे कि 'समवायेन ज्ञान प्रति शरीरविशिष्ट-मन सयोगावच्छिन्नात्मन कारणत्वम्', तो हम चार्वाक भी 'समवायेन ज्ञान प्रति प्राणविशिष्टशरीर कारणम्' कहकर आपके दिये हुए व्यभिचार का वारण कर सकते हैं। इसलिये यह सिद्ध हो जाता है कि 'शरीर ही आत्मा है' यह हम चार्वाको का सिद्धान्त है।

अथवा 'चैतन्य' का अर्थ चेतनत्व (आत्मत्व) है, तब उसमें 'ज्ञानादिकमेव' अर्थात् ज्ञानेच्छाधिकरणत्व ही है। 'ज्ञानादिकम्' का अर्थ ज्ञानवत्त्व (ज्ञानविशिष्टत्व) नहीं है। जिससे मृतशरीर में व्यभिचार दिखाया जा सके। एवम्—नैयायिक के मत के अनुसार मुक्तात्मा में ज्ञान के न रहने पर भी ज्ञानाधिकरणत्व तो रहता ही है। उस कारण आत्मा में 'इतरभेदसाधक ज्ञानाधिकरणत्व' हेतु, जैसे स्वरूपासिद्ध नहीं हो पाता वैसे ही मुझ चार्वाक के मत में भी मृतशरीरों में ज्ञान का अभाव रहने पर भी ज्ञानाधिकरणत्व के रहने से स्वरूपासिद्धि आदि कोई दोष नहीं दिया जा सकता।

अथवा—'चैतन्य' का अर्थ ज्ञान, इच्छा कृति है। वह ज्ञान, इच्छा, कृति नैयायिक के सिद्धान्तानुसार मुक्तात्मा में नहीं रहती, क्योंकि नैयायिक के सिद्धान्त में मुक्त आत्मा जब होती है। उसी प्रकार चार्वाक भी कह सकता है कि मृत शरीररूपी आत्मा में चैतन्य नहीं है। नैयायिक चार्वाक से पूछता है कि तुम बताओ कि अपने उपयुक्त कथन के अनुसार मृतशरीर में ज्ञान क्यों नहीं होता? चार्वाक उत्तर देता है—'प्राणामात्रेण' इति। ज्ञान होने में जो अनेक कारण हैं उनमें से एक कारण 'प्राण' भी है, उस प्राण के न होने से ज्ञान नहीं होता। अर्थात् मृतशरीर में प्राणाभावप्रयुक्त ज्ञानाभाव है। निष्कर्ष यह है नैयायिक भी यही कहता है कि जिस आत्मा से प्राण का सम्बन्ध है, उसी से ज्ञान का सम्बन्ध है। अर्थात् जिस आत्मा में प्राण नहीं, उसमें ज्ञान भी नहीं है। इसलिये मुक्तात्मा में प्राणाभाव से ज्ञानाभाव की सिद्धि की जाती है। उसी प्रकार हम चार्वाक भी यही उत्तर देंगे कि मृतशरीररूपी आत्मा में प्राण के न होने से ज्ञानाभाव की सिद्धि हो जाती है। इसलिये शरीर को आत्मा स्वीकार करने में नैयायिक के द्वारा प्रदर्शित किये गये व्यभिचार आवि दोष व्यर्थ है।

चार्वाक के द्वारा इस प्रकार उत्तर पाने पर नैयायिक अन्यान्य दूषणों को दिखाकर चार्वाक सिद्धांत का खण्डन करता है—'शरीरस्येति'। नैयायिक

बताता है कि शरीर को चेतन (आत्मा) स्वीकार करने पर शैशव अवस्था में देखे हुए पदार्थों (वस्तुओं) का बुढ़ापे में स्मरण नहीं हो सकेगा । क्योंकि शरीर तो अवयवों के उपचय (वृद्धि) तथा अपचय (ह्रास) के कारण उत्पाद विनाश-शाली है अर्थात् बचपन (शैशवावस्था) में जो शरीर था, वह युवावस्था (तरुण अवस्था) में नहीं रहा और युवावस्था में जो शरीर था वह वृद्धावस्था (बुढ़ापे) में नहीं रहा, अर्थात् प्रत्येक अवस्था में अन्य अन्य शरीर उत्पन्न होता गया । अतः शैशव अवस्था में अनुभव किये गये पदार्थों का युवावस्था या वृद्धावस्था में स्मरण नहीं बनेगा, अर्थात् अनुपपन्न होगा । लेकिन स्मरण तो सभी को होता है, चार्वाक को भी होता है । अतः शरीर से अतिरिक्त आत्मा, जो अनुभवजन्य सत्कारो का आश्रय है, सिद्ध होता है ।

चार्वाक अपने मत में स्मरण की उपपत्ति लगाता है—‘नचेति’ । चार्वाक कहता है—पूवशरीर में उत्पन्न हुए सत्कार अग्रिम शरीरों में सत्कारो को उत्पन्न करेंगे, जिससे स्मरणानुपपत्ति दोष नहीं बनेगा । क्योंकि पूर्वानुभवजन्य सत्कार, ‘स्वजन्य-सत्कार प्रयोज्य-सत्कारवत्त्व’ सम्बन्ध से उत्तरोत्तर शरीरों में होते रहते हैं । यहाँ पर ‘स्व’ शब्द से पूवशरीरस्थ अनुभव लेना है । अतः सभी अवस्थाओं में स्मरण हो सकता है । इसलिये शरीर ही आत्मा है ।

नैयायिक कहता है—चार्वाक की युक्ति (उपपत्ति) ठीक नहीं है । क्योंकि अनन्त सत्कारो की कल्पना करने में कल्पना-प्रयुक्त गौरव होगा । तथापि चार्वाक यदि कहे कि आपका दिया हुआ ‘अनन्तसत्कार-कल्पना प्रयुक्त गौरव’ दोष इसलिये नहीं माना जायगा कि वह फलमुख है । ‘फलमुख गौरव न दोषाय’ यह नियम है—फल=कार्य कारणभावका ज्ञान, तन्मुख=उसके अधीन, गौरव=गौरवज्ञान । काय कारण-भावज्ञान के अनन्तर उत्पन्न होनेवाला गौरवज्ञान, कारणता के निश्चय करने में प्रतिबन्धक नहीं हुआ करता । विशिष्टज्ञानत्वेन रूपेण विशिष्टज्ञानत्व धर्मिकगौरवज्ञान ही कारणता के निश्चय में प्रतिबन्धक (विरोधी) होता है । विशिष्टज्ञानत्वेन निष्ठ गौरव का अर्थ होगा—‘यत्किञ्चिदनुमित्यव्यवहिन-पूर्वकालावच्छेदेन अवश्यकल्पनीय-स्वाश्रयकृत्वम्’ । यहाँ ‘स्व’ शब्द से गौरव को लेना है, तदाश्रय होगा ‘परामश’, तत्कत्वगौरव ‘विशिष्टज्ञानत्व’ में आवेगा । एवञ्च विशिष्टज्ञानत्वेन रूपेण विशिष्टज्ञान को कारण मान लेने पर उसकी उपपत्ति के लिये दो ज्ञानों के बाद होनेवाली अनुमिति के पूर्व विशिष्टज्ञान की कल्पना करनी होगी, तदनन्तर गौरवज्ञान होगा । एवञ्च काय कारणभाव के निर्णय से पूर्व गौरव का निणय न हो पाने से उत्तर-

कालिक गौरवज्ञान, अपने से पूर्व उत्पन्न होनेवाले कारणता के निणय का प्रतिबन्धक नहीं हो सकता। अतः इस प्रकार का 'गौरव' दोषावह नहीं माना जाता।

इसी नियम का उपपादन अन्य प्रकार से भी किया जाता है जैसे—फल मुख प्रधान यस्य तत्र यद्गौरव तद्दोषावह न भवति।

यथा वह्निना धूमादित्यत्र विशृङ्खलतया व्याप्तिपक्षधमताज्ञानस्य सत्वेऽपि विशिष्टज्ञानकल्पने न गौरवम्।

इसलिये दूसरा दूषण दे रहे हैं। शरीर को यदि आत्मा मानेंगे तो उत्पन्न हुए बालक की प्रथम स्तन्यपान में प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिये। क्योंकि 'इदं स्तन्यपानं मदिष्टस्य (जीवनस्य) साधनम्'—यह स्तन्य (दुग्ध) पान मेरे इष्ट (जीवन) का साधन है—यह स्मरणात्मकज्ञान ही इच्छाद्वारा मातृ स्तन्यपान में बालक की प्रवृत्ति का कारण है। प्रथम स्तन्यपान से पूर्व, स्तन्यपान का अनुभव बालक के शरीर ने नहीं किया था। दुग्धपान प्रवृत्ति के अव्यवहित पूर्वक्षण में अपनी इष्टसाधनता का स्मारक 'इदं मदिष्टसाधनम्' इत्याकारक अनुभवात्मकसहकारिकारण शरीरात्मक आत्मा में नहीं है। एवम् कौनसा वह अनुभव है, जो सस्कार को उत्पन्न कराकर इष्टसाधनताज्ञानात्मक स्मृति को उत्पन्न करायेगा, और प्रवृत्ति करायेगा? कहना होगा कि कोई अनुभव नहीं है। इसलिये मानना होगा कि पूर्वजन्म के शरीर में अनुभव किये हुए दुग्धपान के दृढतर सस्कार से युक्त आत्मा है, जिसे इस जन्म में स्मरण हो रहा है। अतः वह (आत्मा) शरीर से भिन्न ही है। इस कारण शरीर को आत्मा नहीं मान सकते।

हमारे (नैयायिक के) मत में—नवजात शिशु की प्रथम स्तन्यपान में प्रवृत्ति का होना उपपन्न होता है। नैयायिकों के मतानुसार तो 'आत्मा' नित्य है। अतः वह शरीर आदि से भिन्न है। जिस आत्मा ने पूर्वजन्म में माता के स्तनपान का जो अनुभव (स्तन्यपान मदिष्टसाधनम्) लिया था, उससे आहित (उत्पन्न) सस्कार से दूसरे जन्म में पैदा होने पर प्रथम स्तन्यपान प्रवृत्ति के अव्यवहित पूर्वक्षण में 'स्तन्यपान मदिष्टसाधनम्' इस प्रकार स्तन्यपाननिष्ठ अपनी इष्टसाधनताका स्मरण हो आता है, उस स्मरण से इच्छा होती है, तब बालक की प्रवृत्ति होती है। अर्थात् स्मृति अनुभव-साधारण इष्टसाधनता का ज्ञान होने पर ही प्रवृत्ति होती है। अतः आत्मा, शरीर से भिन्न ही है। जो आत्मा पूर्वजन्म के शरीर में था और जिसने स्तनपान में इष्टसाधनता का अनुभव प्राप्त किया था, वही आत्मा अब पुनः इस जन्म के शरीर में प्राप्त (संयुक्त) होकर, जन्मान्तरीय अनुभव के

सस्कार के कारण स्तन्यपान में इष्टसाधनता का स्मरण करता है और प्रवृत्ति उपपन्न हो जाती है। तथापि उस पर चार्वाक की पुनः आपत्ति है।

चार्वाक की आपत्ति—‘न च जन्मान्तरानुभूतमिति।’ यदि नैयायिकके मतानुसार आत्मा नित्य है तो उसने पूर्वजन्म में वाद-विवाद, युद्ध कलह, काम-समोगादि कितनी ही बातों का अनुभव किया होगा, उन सभी का स्मरण उसे (बालक को) इस जन्म में होना चाहिये, क्योंकि उन सभी अनुभवों से उत्पन्न हुए सभी सस्कार उस बालक की आत्मा में विद्यमान हैं।

नैयायिक उक्त आपत्ति का समाधान करता है—‘उद्बोधकाभावादिति’ सस्कारों के विद्यमान रहने पर भी वे (सस्कार) शैशवावस्था में अनुदबुद्धरूप में हैं। वाद विवाद, युद्ध कलह, काम समोगादि सस्कारों का उद्बोधक यौवन का शरीर है, बाल्यावस्था का शरीर नहीं। स्मृति के प्रति उदबुद्ध सस्कार ही कारण होते हैं। अतः बचपन में कामभोगादि-स्मरण की आपत्ति नहीं दी जा सकती।

प्रश्न—इष्टसाधनता के स्मारक सस्कार का बचपन में उद्बोधक कौन है ?

उत्तर—‘अत्रेति।’ ‘स्तन्यपान मम इष्टसाधनम्’—इत्याकारक इष्टसाधनता स्मारक सस्कार के प्रति जीवनादृष्ट अर्थात् शरीर में प्राणस्थिति (जीवन) के प्रयोजकरूप धर्मधर्मरूप अदृष्टको ही उद्बोधक (इष्टसाधनतास्मारकसस्कारोद्बोधक) अनायत्या (अगतिकगति होकर) मानना पड़ता है। अथवा बालक का जीवन ही असंभव हो जायगा। अनुमान इस प्रकार किया जायगा—‘बालात्मा, स्तन्यपानेष्टसाधनतास्मारकसस्कारोद्बोधकाऽदृष्टवान्, स्तन्यपानप्रवृत्तिमत्त्वात्, मद्वत्।’ एवञ्च नैयायिक ने आत्मा को शरीर से अतिरिक्त सिद्ध कर दिखाया। अब वह आत्मा की ‘नित्यता’ को सिद्ध करता है—‘इत्थञ्चेति।’ इस रीति से ससार के अनादि होने के कारण आत्मा का भी अनादित्व सिद्ध है और अनादि भाव पदार्थ का नाश नहीं होता, इस कारण आत्मा की नित्यता भी सिद्ध हो जाती है। ‘अनादि’ पदार्थ का परिष्कार यह करना चाहिये ‘स्वाश्रयाऽनधिकरण-कालक-भिन्न धमवत्त्वम्।’ यहाँ पर ‘स्व’ पद से जनन मरणान्यतरत्वरूप ससारत्व का ग्रहण नहीं होता, क्योंकि कालमात्र, जनन मरणान्यतराश्रय होता है। अतः ‘स्व’ पद से घटादिनिष्ठतत्त्वव्यक्तित्व को लेना चाहिये। तादृशस्वाश्रयाऽनधिकरणकालक जो-जो ‘स्व’ अर्थात् तत्त्व-व्यक्तित्वादि, तत्त्वव्यक्तिभेदकूटवत्त्व जनन मरणान्यतरत्वरूप ससारत्व में विद्यमान होने से तद्वत्त्व को लेकर ससार को अनादि सम

ज्ञाना चाहिये । शरीर के जनन-मरण जब अनादि है तब उसके कारणभूत अदृष्ट को भी अनादि कहना होगा । इसके अनादित्व का परिष्कार इस प्रकार होगा—‘स्वाश्रयप्रागभावाधिकरणस्वाश्रयानधिकरणकालकभिन्न धमवत्त्वम् ।’ यहाँ पर ‘स्व’ से अदृष्ट का ग्रहण नहीं होता, क्योंकि काल सदा ही अदृष्ट का अधिकरण होता है । अतः ‘स्व’ पद से घटगततत्तद्व्यक्तित्व को लेना, तदाश्रयतदघटप्रागभावाधिकरण और तद्व्यक्तित्वाश्रयतदघटानधिकरण जो काल, तादृशकालक जो जो ‘स्व’ अर्थात् तद्व्यक्तित्वादि, तद्भिन्न धर्म ‘अदृष्टत्व’, तद्वत्त्व अदृष्ट में रहेगा । इस प्रकार अदृष्टका अनादित्व सिद्ध होनेपर ‘आत्मा’ का भी अनादित्व कहना चाहिये । आत्मा का अनादित्व उपयुक्त परिभाषा के अनुसार नहीं समझना, क्योंकि आत्मनिष्ठ तद्व्यक्तित्व के आश्रय का अनधिकरण काल अप्रसिद्ध है । बल्कि उसे ‘प्रागभावाऽप्रतियोगित्व’ रूप समझना चाहिये । क्योंकि ‘आत्मा’ अनादि भावपदार्थ है । उसका नाश होना संभव नहीं । अतः उसका नित्यत्व (ध्वसाऽप्रतियोगित्व) भी सिद्ध है । अनुमान प्रयोग इस प्रकार होगा—‘आत्मा नित्य अनादित्वे सति भावत्वात् ।’ उसमें विद्यमान सत्कार की अनादिता का परिष्कार—‘स्वाश्रयप्रागभावाधिकरणकालकभिन्न धमवत्त्वम्’—यहाँ पर ‘स्व’ पद से सत्कारनिष्ठ तद्व्यक्तित्व, तदाश्रयतत्सत्कार प्रागभावाधिकरण कालक जो जो ‘स्व’ अर्थात् सत्कारगत तत्तद्व्यक्तित्व, तद्भिन्न धर्म ‘भावनात्व’ (सत्कारत्व) होगा, तद्वत्त्व सत्कार में आने से सत्कार की अनादिता सिद्ध हो जाती है । ‘यो यो ज्ञानो भावः स सर्वोऽपि विनाशी’ यह व्याप्ति है । आत्मा में ‘जन्यभावत्व’ रूप हेतु के न होने से उसके विनाश की कल्पना नहीं की जा सकती । भगवती श्रुति भी उसकी अविनाशिता को बता रही है—“अविनाशीवारेऽयमात्मानुच्छित्तिधर्मा”—(बृहदा अ ६ । ब्रा ५ । क १४)

॥ इति शरीरात्मवाद-चार्वाकमतखण्डनम् ॥

चार्वाक के मत का संक्षेप इस प्रकार है—

अत्र चत्वारि भूतानि भूमिवायनलाऽग्निः ।

चतुर्भ्यः खलु भूतेभ्यश्चैतन्यमुपजायते ॥

किष्वादिभ्यः समेतेभ्यो द्रव्येभ्यो मदशक्तिवत् ।

अहं स्थूलं कुशोऽस्मीति सामानाधिकरण्यात् ॥

देहं स्थौल्यादियोगाच्च स एवात्मा न चापरः ।

मम देहोऽयमित्युक्तिः सम्भवेदौपचारिकी ॥

अङ्गनालिङ्गनाजन्य सुखमेव पुमथता ।
 कण्टकादिव्यथाजन्य दुःख निरय उच्यते ॥
 लोकसिद्धो भवेद्राजा परेशो नापर स्मृत ।
 देहस्य नाशो मुक्तिस्तु न ज्ञाना मुक्तिरिष्यते ॥
 यावज्जीव सुख जीवेत ऋण कृत्वा घृत पिबेत् ।
 भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमन कुत ॥
 अग्निहोत्र त्रयो वेदास्त्रिदण्ड भस्मगुण्ठनम् ।
 बुद्धिपौरुषहीनाना जीविकेति बृहस्पति ॥
 अग्निरुष्णो जल शीत शीतस्पशस्तथाऽनिल ।
 केनेद चित्रित तस्मात् स्वभावात् तद्वच्चवस्थिति ॥
 न स्वर्गो नाऽपवर्गो वा नैवात्मा पारलौकिक ।
 नैव वर्णाश्रमादीना क्रियाश्च फलदायिका ॥
 पशुष्वेन्निहत स्वर्ग ज्योतिष्टोमे गमिष्यति ।
 स्वपिता यजमानेन तत्र कस्मान्न हिंस्यते ॥
 मृतानामपि जन्तूना श्राद्ध चेत् तृप्तिकारणम् ।
 गच्छतामिह जन्तूना वृथा पाथेयकल्पनम् ॥
 स्वर्गस्थिता यदि तृप्तिं गच्छेयुस्तत्र दानत ।
 प्रासादस्योपरिस्थानामिह कस्मान्न दीयते ॥
 यदि गच्छेत पर लोक देहादेश विनिगत ।
 कस्माद् भूयो न चायाति बहुस्नेहसमाकुल ॥
 त्रयो वेदस्य कर्तारो धूर्तं भाण्ड निशाचरा ।
 जफरी तुफरीत्यादि पण्डिताना वच स्मृतम् ॥

चार भूत ही वास्तविक तत्त्व हैं, देह ही आत्मा है, चार भूतो के मिलन से भद्रशक्ति के समान चैतन्य पैदा होता है, और उनके विनष्ट होने पर वह (चैतन्य) स्वयं ही नष्ट हो जाता है । न कोई परलोक है, न कोई पुण्य पाप है, जिसका फल भोगना पड़े, क्योंकि देह से अतिरिक्त कोई आत्मा नहीं है । प्रत्यक्ष मात्र ही एक प्रमाण है । अङ्गनालिङ्गनादिसे उत्पद्यमान सुख ही पुरुषार्थ है और मरण (मरना) ही मोक्ष है । स्वाथलोलुप, लोकसुखवञ्चक लोगो ने ही बहुवित्तव्यय और आया-ससाध्य अग्निहोत्रादिकर्मनुष्ठान में जनता को प्रेरित किया है । वेद प्रमाण नहीं है । इस चार्वाक मत के प्रवक्त बृहस्पति हैं । इस बृहस्पति को ही कुछ लोग देवगुरु

समझते हैं, परन्तु यह देवगुरु न होकर कोई अन्य ही व्यक्ति है। इस मत के प्रवक्त का 'चार्वाक' नाम अन्वथक (साथक) है 'चार' लोकसम्मत 'वाकः' वाक्य यस्य स 'चार्वाक'—यह चार्वाक शब्द की निश्चिती है। इसी का दूसरा नाम 'लौकायतिक' भी है। लोके आयत (विस्तीर्ण प्रसिद्धम्) यत प्रत्यक्षम्प्रमाण तल्लोकायतम्, तत्प्रतिपादक शास्त्रमपि लोकायतम्। 'तदधीते तद्वेद'—(४।२।५९) इस सूत्र के अधिकार में 'क्रतूक्त्यादिसूत्रान्ताट्ठक्'—(४।२।६०) इस सूत्र से उक्त्यादि गण के अन्तर्गत लोकायत शब्द से 'ठक्' प्रत्यय किया गया है। लोकाय तमधीते वेद वेति लौकायतिक ।

॥ इति चार्वाक-मत संक्षेप ॥

तथात्वं चेदिन्द्रियाणामुपधाते कथं स्मृतिः ॥

पूर्वोक्त अडतालीसवी कारिका के उत्तरार्ध का अर्थ करते हैं।

यदि चक्षुरादि बाह्येन्द्रियो को आत्मा मान लिया जाय तो किसी रोगादि के कारण चक्षुरादि इन्द्रिय के नष्ट होनेपर पूर्व दृष्टवस्तु का स्मरण नहीं होना चाहिये, किन्तु होता है। अतः चक्षुरादि इन्द्रियो को आत्मा नहीं मान सकते। यहाँ पर 'तथात्वं' = चैतन्य, 'उपधात' = विनाश और कारिकागत 'चेत्' शब्द से प्राणात्मवादी चार्वाक के मत का खण्डन भी सूचित कर रहे हैं।

१ प्राणात्मवादी चार्वाक का कथन है कि 'प्राण' तीनो अवस्थाओं (जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति) में विद्यमान रहता है, अतः उसे (प्राण को) ही 'आत्मा' कहना चाहिये। अथवा 'जिसके रहने पर देह को जीवित कहते हैं और जिसके न रहने पर उसे (देह को) मृत कहते हैं'—यह जीवात्मा का लक्षण 'प्राण' में घटित भी होता है। अतः 'प्राण' को ही आत्मा कहना चाहिये। तथा—'जीवापेत वाव किलेद भ्रियते, न जीवो भ्रियते' इस श्रुति में भी प्राणरूप जीवात्मा से परित्यक्त हुए देह में मरणव्यवहार किया गया है। अतः 'प्राण' ही आत्मा है। अथवा—'प्रेयोऽन्यस्मात् सर्वस्मादन्तरन्तर यदयमात्मा'—इस श्रुति ने पुत्रादि समस्त पदार्थों से भी बढकर जो प्रियतम हो, उसे ही 'आत्मा' कहा है। ऐसी प्रियतमता 'प्राण' में ही पायी जाती है। अतः 'प्राण' ही आत्मा है। अथवा—'अन्योऽन्तरात्मा प्राणमय' यह श्रुति 'प्राण' को ही आत्मा बता रही है। 'मातेव पुत्र रक्षस्व' इस श्रुति ने भी जैसे माता पुत्रों की रक्षा करती है, वैसे ही इन्द्रियादि सघात का रक्षक 'प्राण' को ही बताया है। अतः 'प्राण' ही आत्मा है।

ननु चक्षुरादीनामेव ज्ञानादिक प्रति करणत्व कर्तृत्व चास्तु, विरोधे साधकाभावादत् आह—तथात्वमिति । तथात्व चैतन्यमित्यर्थ । उपाघाते—नाशे सति, अर्थाच्चक्षुरादीनामेव । कथमिति । पूर्वं चक्षुषा साक्षात्कृताना चक्षुषोऽभावे स्मरण न स्यात्, अनुभववतुरभावात् । अन्यदृष्टस्यान्येन स्मरणासम्भवात् । अनुभवस्मरणयो सामानाधिकरण्येन कार्यकारणभावादिति भाव ॥४८॥

॥ इति इन्द्रियात्मवादिमत खण्डनम् ॥

नैयायिक उक्त मत का अनुमानप्रमाण से खण्डन करता है तथाहि—‘प्राण अनात्मा वायुत्वात् बाह्यवायुवत्’ जैसे बाह्य वायु में अनात्मता रहती है, वैसे ही आभ्यन्तर प्राणवायु में भी अनात्मता रहती है, इस कारण वह ‘प्राण’ भी अनात्मा ही है । व्याकरण की दृष्टि से ‘जीव’ प्राणधारणे घातु से ‘क’ प्रत्यय लगाकर ‘जीव’ शब्द की निष्पत्ति होती है । अतः ‘जीव’ शब्द का अर्थ हुआ ‘प्राणों को धारण करनेवाला’ । इस कारण भी आधार और आधेय में भेद रहना आवश्यक है । इससे भी यह सिद्ध होता है कि आत्मा ‘प्राण’ से भिन्न ही है । किञ्च—‘हमारा श्वास चलता है’ इस अनुभव से भी श्वासात्मक प्राण से भिन्न ही आत्मा है । अथवा—प्राणवायु का स्पश भी प्रत्यक्ष प्रतीत होता है । इस कारण घट आदि के तुल्य स्पर्शवाले और सावयव एव उत्पत्ति-विनाशशील प्राण-रूप आत्मा को अनित्य कहना होगा । अथवा—इस शरीर का जीवन भी केवल प्राण के अधीन नहीं है, बल्कि प्राण के धारक जीवात्मा के ही अधीन है । इसी बात को श्रुति कह रही है—‘न प्राणेन नाऽपानेन मर्त्यो जीवति कश्चन । इतरेण तु जीवन्ति यस्मिन्नेवावुपाश्रितौ ।’ लोगों का जीवन प्राण तथा आपान से नहीं, किन्तु जीवात्मा से ही है । अथवा—प्राणात्मवादी ने प्राणों में सर्वाधिक प्रियतमता को जो बताया है, वह भी उचित नहीं है, क्योंकि अत्यन्त दुखी हुआ व्यक्ति जीवात्मा के सुखाय विषादिका भक्षण कर प्राणों को भी त्याग देता है । अहं क्षुधा-पिपासावान्’ इस अनुभव को ‘नील तम’ की तरह भ्रम ही समझना चाहिये । अथवा—अन्योऽगतरात्मा प्राणमय’ इस श्रुति ने प्राणात्मवादी के अमात्मक मत का अनुवाद किया है, अतः यह श्रुति, पूर्वपक्षरूप है । किञ्च प्राण के सवाद को भी प्राणाभिमानि देवता विषयक समझना चाहिये । एवञ्च प्राणात्मवादी चार्वाक का मत नितान्त अनुचित है ।

● किसी एकदेशी चार्वाक की आशका को मुक्तावलीकार 'ननु'—ग्रन्थ से प्रकट कर रहे हैं ।

'करण' का अर्थ है साधकतम और उसका जो भाव उसे 'करणत्व' कहते हैं । उसी तरह 'कतत्वम्' = क्रियानुकूलकृतिमत्वम् । करणत्व और कर्तृत्व ये दोनों ही धर्म, चक्षुरादि इन्द्रियो के ही हैं । अतएव 'काणोऽहं जानामि' ऐसा अहम् प्रत्यय होता है । इससे ऐसा प्रतीत होता है कि 'इन्द्रियाँ' ही आत्म पदार्थ हैं । इन्द्रियोके अतिरिक्त कोई आत्मा नहीं है ।

चक्षु, श्रोत्र, त्वक्, रसना, घ्राण ये सभी समवाय सम्बन्ध से ज्ञान, इच्छा, कृति, भावना आदिके प्रति करण कहलाते हैं । व्यापाराविष्ट हुए कारणको 'करण' कहते हैं 'व्यापारवत्त्वे सति कारणत्वम्' । इस प्रकार का करणत्व चक्षुरादि इन्द्रियो में है । क्योंकि चक्षुरादि इन्द्रियाँ चक्षुःसंयोगादिरूप व्यापार वाली हैं और उनमें चाक्षुषज्ञानाऽव्यवहितपूर्वकालवृत्तित्व भी है । अत एव कृत्याभ्यस्वरूप कर्तृत्व भी उनमें है । अनुमान प्रयोग इस प्रकार होगा—'चक्षुरादीनि, कर्तृणि, करणत्वात्, यन्नैव तन्नैवम् ।

चार्वाक—चक्षुरादि इन्द्रियो को ही ज्ञानादि काय के प्रति करण और कर्ता क्यों न कहें । अर्थात् करणत्व एव कर्तृत्व दोनों धर्म, चक्षुरादि इन्द्रियो के ही क्यों न मान लिये जाय ? अत तदतिरिक्त आत्मा को स्वीकार करना व्यर्थ है ।

प्रश्न—(नैयायिक का) कर्ता और करण में जो भेदेन व्यवहार किया जाता है, वह उपपन्न नहीं हो सकेगा । क्योंकि करणत्व और कर्तृत्व दोनों का स्वभाव परस्पर विरुद्ध है । अत एक ही वस्तु में करणत्व और कर्तृत्व कैसे सम्भव हो सकेगा ?

उत्तर—(चार्वाक का) 'विरोधे साधकाभावात्' इति । करणत्व और कर्तृत्व भिन्नाधिकरण ही हों, इसमें कोई प्रमाण नहीं है । अर्थात् चक्षुरादि इन्द्रिया करण एव कर्ता नहीं हो सकती—इस कथन में कोई प्रमाण (साधक युक्ति) नहीं है । जहाँ प्रमाणाऽसहिष्णुत्व हो वहाँ (प्रमाण की कसौटी पर न कसा जा सके) विरोध (इदं विरुद्धम्) की प्रतीति हुआ करती है, किन्तु जहाँ प्रमाण के द्वारा (सप्रमाण) कोई बात जानी जाती है, वहाँ विरोध की प्रतीति नहीं हुआ करती । जैसे—जैनदाशनिक एक ही वस्तु को 'सत् और असत्' दोनों मानते हैं ।

नैयायिक के द्वारा खण्डन—‘तथात्वम्’ इति । यदि चैतन्य को इन्द्रियो का धम मान लिया जाय अर्थात् इन्द्रियो मे ही क्रियानुकूलकृतिमत्त्व (कर्तृत्व) माना जाय तो इन्द्रियो का रोगादि से उपघात (विनाश) होने पर पूर्वानुभूतपदार्थ की स्मृति कैसे हो पायगी ? क्योंकि ‘अनुभवितु अभावात्’ । स्मृतिज्ञान का अधिकरण आत्मा (चक्षुरादि इन्द्रिय) तो नष्ट हो चुका । जिस चक्षुरिन्द्रिय ने पहले वस्तु का साक्षात्कार (प्रत्यक्ष) किया था, उस चक्षुरिन्द्रिय का तो रोगादि के कारण अब विनाश हो गया है । अतः अनुभव करनेवाले चक्षु के न होने से उस वस्तु का अब स्मरण नहीं होना चाहिये । अब कोई देखे और अन्य कोई याद करे यह संभव नहीं । सभी जानते हैं कि किसी ने अपनी आंखों से अपने माता-पिता आदि परिजनो को या अन्य वस्तुओ को देखा है, किन्तु कालान्तरसे रोगादि के कारण अन्धा हो जाने पर भी उसे अपने माता पिता आदि परिजनो की या अन्य वस्तुओ की याद आया करती है । तात्पर्य यह है कि अनुभविता को ही याद (स्मृति) हुआ करती है, क्योंकि अनुभव और स्मरण (स्मृति) का सामानाधिकरण्य (एक ही आत्मा मे समवायसम्बन्धावच्छिन्न होकर दोनों का रहना) होने से उनका काय कारणभाव रहता है, अर्थात् अनुभव सस्कार के द्वारा कारण है और स्मरण (स्मृति) उसका काय ह । अभिप्राय यह है कि ‘जज्ञा अनुभव, वही स्मरण’ यह नियम है ।

किञ्च—इन्द्रियो मे भी क्या प्रत्येक इन्द्रिय मे भिन्न भिन्न ‘चेतनत्व’ (प्रत्येक इन्द्रिय आत्मा) है, या समस्त इन्द्रियो मे मिलकर (सामूहिक रूप से) एक चेतनत्व (आत्मा) है ? प्रथम पक्ष लें तो प्रत्येक इन्द्रिय के स्वतन्त्र रहने पर कदाचित् उन इन्द्रियोमें वैमत्य भी हो सकता है, तब उनमें परस्पर विपरीत दिशा की ओर क्रियाओ के होनेपर उन इन्द्रियो से अधिष्ठित हुए शरीर के विदीर्ण होने का प्रसंग आवेगा ।

यदि द्वितीय पक्ष को लें तो श्रोत्र के नष्ट होनेपर भी चक्षु से शब्द का प्रत्यक्ष होने का प्रसंग प्राप्त होगा । अथवा किसी रूप आदि की प्रतीति ही न हो सकेगी, क्योंकि आत्मा तो नष्ट हो चुका है । ‘मृतोऽयम्’—यह मर गया है, ऐसी अवाधित प्रतीति सबको सवत्र होने लगेगी ।

यदि प्रत्येक इन्द्रिय को अलग अलग पूणस्वतन्त्र आत्मा के रूप मे न कहे तो उससे तो यही अच्छा होगा कि जिसके अधीन (परतन्त्र) ये इन्द्रियाँ होंगी उसे ही आत्मा कहा जाय और उसे इन्द्रिय से पथक कहना होगा । रूपादि विषयो में

अपनी इच्छानुसार वह इन्द्रियो का प्रवक्तृ होगा, जैसे बड़ई अपनी इच्छानुसार कुठार का प्रवक्तृ रहता है। इन्द्रियो को आत्मा सिद्ध करने के लिये 'अहं काण' यह प्रतीति जो प्रदर्शित की थी, उसे 'मम देह'—मेरा देह, इस प्रतीति की तरह 'मम इन्द्रियम्'—मेरी इन्द्रिय, इस बाधक प्रत्यय के विद्यमान होने से भाक्त (लाक्षणिक) ही समझना चाहिये। एवम् 'अहं नेत्रेण पश्यामि' इत्याकारक व्यवहार से नेत्रात्मक उपकरण से भिन्न अहंविषय आत्मा है, यह स्पष्ट हो जाता है। अतः इन्द्रियात्मवादी चार्वाक का मत (इन्द्रिय ही आत्मा है) ठीक नहीं है ॥ ४८ ॥

॥ इति इन्द्रियात्मवादखण्डनम् ॥

❖ मनोऽपि न तथा ज्ञानाद्यनध्यक्षन्तदा भवेत् ।

● 'मनोऽपीति । 'मन' भी, न तथा = चेतन नहीं है। तदा=मन को यदि चेतन (आत्मा) कहे तो उसका (मनका) अणुपरिमाण होने से उसके (मनोरूप आत्मा के) ज्ञानादि गुणों का, अनध्यक्षम्=अप्रत्यक्ष होने लगेगा। क्योंकि प्रत्यक्ष का प्रयोजक महत् परिमाण हुआ करता है।

१ 'मन' इन्द्रिय को आत्मा माननेवाले चार्वाक के मत का निरूपण कर रहे हैं। जैसे—स्वप्न में चक्षुरादि बाह्येन्द्रियो के विरत होने पर 'मन' के ही समस्त व्यवहार चलते रहते हैं। 'मन' से सम्बन्ध होने के पश्चात् ही उन चाक्षुषादिज्ञानों की उत्पत्ति होती है, इस कारण इन्द्रियसमुदाय में एक 'मन' इन्द्रिय ही स्वतन्त्र इन्द्रिय है। अथवा—'काम सकल्पो विभक्तिसाश्रद्धाऽश्रद्धाघतिरधृतिर्हीर्षीर्भीरित्येतत्सर्वं मन एव' इस श्रुति में इच्छा सकल्प, सशय, श्रद्धा, अश्रद्धा, धैर्य, अधैर्य, लज्जा, ज्ञान, भय इन सबको 'मन' का ही घम माना है। इस कारण 'मन' को ही आत्मा मानना चाहिये। तथा 'मन एवास्यात्मा अन्योत्तर आत्मा मनोमय' श्रुति ने भी 'मन' को ही आत्मा कहा है। तथा 'मन एव मनुष्याणां कारणं बन्ध-मोक्षयो' इस स्मृति ने भी 'मन' को ही बन्ध मोक्ष का कारण कहा है इसलिये 'मन' ही आत्मा है, यह समझ में आता है।

उक्त मत का खण्डन—तुम चार्वाकों का 'मन' इन्द्रिय सज्जक आत्मा अणु परिमाणवाला है या देहतुल्य मध्यम परिमाणवाला है? यदि 'अणुत्व' पक्ष का वह स्वीकार करता है तो मनोरूप आत्मा के ज्ञान, सुख दुःख आदि धर्मों का प्रत्यक्ष नहीं होगा, क्योंकि चाक्षुष आदि छः प्रकार के प्रत्यक्षों में 'महत्त्व' (महत्परिमाण)

● ननु चक्षुरादीना चैतन्य मास्तु मनसस्तु नित्यस्य चैतन्य स्यादत आह—मनोऽपीति । न तथा—न चेतनम् । ज्ञानादीति । मनसोऽणुत्वात्-प्रत्यक्षे च महत्त्वस्य हेतुत्वान्मनसि ज्ञानसुखादिसत्त्वे तत्प्रत्यक्षानुपपत्ति-रित्यर्थः । यथा मनसोऽणुत्व तथाऽग्रे वक्ष्यते ।

॥ इति मनआत्मवादखण्डनम् ॥

● मन को आत्मा कहनेवाला चार्वाक शङ्का कर रहा है—‘ननु इति । किसी कारण से इन्द्रियो का उपघात (नाश) होनेपर स्मरणानुपपत्तिरूप दोष दिखा कर चक्षुरादि इन्द्रियो को न्यायिक यदि ‘आत्मा’ नहीं मानता है तो न माने, किन्तु ध्वसाऽप्रतियोगि अर्थात् नित्य ‘मन’ इन्द्रिय को आत्मा कह सकते हैं । क्योंकि यहाँ पर ‘नाशे सति स्मरणानुपपत्ति’ रूप दोष नहीं दिया जा सकता । अतः मन’ इन्द्रिय ही ज्ञान आदि के प्रति करण भी और कर्ता भी है । अनुमान प्रयोग—

को ही कारण माना गया है । किन्तु वह ‘महत्परिमाण’ मनमे नहीं है । इसकारण मन के ज्ञान सुखादि धर्मों का प्रत्यक्ष नहीं होगा, किन्तु ‘अहं जानामि’, ‘अहं सुखी इत्यादि ज्ञान का सभी को प्रत्यक्ष होता है । तथा मनोरूप आत्मा को अणुपरिमाण वाला माननेपर समस्तशरीरव्यापि सुख दुःखादिकोका अनुभव नहीं होगा । अतः ‘अणुत्व’ पक्ष का स्वीकार चार्वाक के मत में नहीं बन पा रहा है ।

ऊपर कहे हुए इस (मनोरूप आत्मा, देह के तुल्य मध्यम-परिमाण वाला है) द्वितीय पक्ष को भी वह नहीं अपना सकेगा । क्योंकि मध्यम परिमाणवाले मन का एक ही काल में चक्षुरादि समस्त इन्द्रियो के साथ सम्बन्ध विद्यमान होने से एक ही समय में समस्त ज्ञान उत्पन्न होने लगेंगे । किञ्च ‘मन’ को स्वतन्त्र कहना भी असंगत है, क्योंकि बैराग्य आदि के द्वारा मन का निरोध योग में किया जाता है, वह निरोध करनेवाला आत्मा, ‘मन’ से भिन्न ही कहना होगा । अथवा—‘हमारा ‘मन’ स्थिर है तथा नहीं है’ इस अनुभव के अनुरोध से भी ‘मन’ से भिन्न ही आत्मा सिद्ध होता है । अथवा—‘मनसैवानुद्गृह्यम्’ इस श्रुति में ‘मन’ को आत्मसाक्षात्कार का कारण कहा गया है । इसलिये दर्शनरूप क्रिया का कमरूप वह आत्मा भी उस करणरूप ‘मन’ से पृथक् ही सिद्ध होता है ।

किञ्च—‘काम सकल्प’ इस श्रुति में कामादि धर्मों को मनोजन्य बताया गया है । अतः इच्छा आदि धर्मों का उपादान कारण ही वह [मन] सिद्ध होता है । एवञ्च मन-आत्मवादी चार्वाक का मत नितान्त असंगत है ।

‘मन कतु, मानसत्वावच्छिन्नकरणत्वात् ।’ नैयायिक भी ‘नित्य मन’ कहकर ‘मन’ इन्द्रिय को नित्य कहते हैं । और आत्मा वही है जो नित्य हो । अतः ‘मन’ को आत्मा मान लेने में कोई अनौचित्य नहीं है । इन्द्रियात्मवादपक्ष में कृतविग्रणाद्यादि दोष की तरह यहाँ कोई दोष भी नहीं होगा ।

नैयायिक समाधान देता है—‘न तथा इति । जैसे ‘इन्द्रिय’ चेतन नहीं, वैसे ही ‘मन’ भी चेतन नहीं है । उक्त कथन में हेतु देते हैं—‘ज्ञानादीति’ । ज्ञान, इच्छा आदि विशेष गुणों का ‘जाने, इच्छामि’—इत्याकारक प्रत्यक्ष नहीं होगा । उसी को स्पष्ट कर रहे हैं—‘मनसोऽणुत्वात्’ इति । क्योंकि ‘मन’ को परमअणु परिमाण है । और प्रत्यक्ष में तो ‘महत्त्व’ महत्परिमाण कारण होता है ‘मन’ के अणुत्व का निरूपण आगे ‘मनोनिरूपण’ में किया जायगा । मन का महत्परिमाण न होने से ‘मन’ का ही प्रत्यक्ष नहीं होगा तब मनोरूप आत्मा कहनेवाले के मत में तत्समवेत (मनोरूप आत्मा में समवेत) ज्ञान-सुखादिको का भी मानस प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा ।

किञ्च—‘मनसा अहं जानामि’ इस प्रयोग से ‘मन’ का ज्ञानकरणत्व तो सिद्ध होता है, किन्तु ज्ञानकर्तृत्व नहीं । ‘स्वतन्त्र कर्ता’ इस नियम के अनुसार ‘कर्तृत्व’ तो स्वातन्त्र्यनियत है । ‘स्वातन्त्र्य’ का अर्थ है—‘स्वच्छन्दानुरोधेन साध्यसिद्धचतु गुणोपकरणसम्पादनसामर्थ्यम्—अपनी इच्छा के अनुसार साध्यसिद्धि के अनुरूप उपकरण-सम्पादन का सामर्थ्य होने । किन्तु ‘करणत्व’ पारतन्त्र्यनियत होता है । पारतन्त्र्य का अर्थ है—‘पराधिष्ठानाधीन व्यापारत्वम्’—अन्य अधिष्ठान के अधीन व्यापार का होना । ‘मन’ के होने में ही क्या प्रमाण है ? यह जिज्ञासा हो तो यह सूत्र ‘युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिमनसोलिङ्गम्’—[न्या सू १।१।१६] प्रमाण है । ‘मन’ यह अणुद्रव्य है और ज्ञान, सुख आदि उसके गुण हैं । एवञ्च ‘मन’ इन्द्रिय, ज्ञान का कर्ता नहीं है, किन्तु उन ज्ञानादिको का कर्ता ‘मन’ से भिन्न कोई अन्य ही है, जिसे ‘आत्मा’ कहा जाता है ।

॥ इति मनआत्मवादखण्डनम् ॥

● नन्वस्तु विज्ञानमेवाऽऽत्मा, तस्य स्वप्रकाशरूपत्वाच्चेतनत्वम्, ज्ञान-सुखादिक तु तस्यैवाऽऽकारविशेष । तस्यापि भावत्वादेव क्षणिकत्व, पूर्व-पूर्वविज्ञानस्योत्तरोत्तरविज्ञाने हेतुत्वात् । सुषुप्तावप्यालयविज्ञानधारानिरा-बाधैव, मृगमदवासनावासितवसन इव पूर्व-पूर्वविज्ञानजनितसस्काराणा-मुत्तरोत्तरविज्ञाने सङ्क्रान्तत्वान्नानुपपत्ति स्मरणादेरिति चेत्—

न, तस्य जगद्विषयकत्वे सर्वज्ञत्वापत्ति । यत्किञ्चिद्विषयकत्वे विनिगमनादिरह । सुषुप्तावपि विषयावभासप्रसङ्गाच्च ज्ञानस्य सन्निषयत्वात् ।

● क्षणिक विज्ञानवादी योगाचार बौद्ध शका कर रहा है—‘ननु’ इति । योगाचार बौद्ध कह रहा है कि इन्द्रिय, प्राण और मन को ‘आत्मा’ न मानना ठीक ही है, किन्तु क्षणिक (बौद्धों के अनुसार द्वितीयक्षण वृत्तिध्वसप्रतियोगित्व) ‘विज्ञान’ अर्थात् प्रवृत्ति, आलयरूपउभयविध विज्ञान को आत्मा मानने में कोई आपत्ति नहीं है । अतः प्रवृत्ति-आलयउभयविधक्षणिकविज्ञान को ‘आत्मा’ मान लेना चाहिये, क्योंकि वह विज्ञान भी स्वप्रकाशरूप होने से चेतन है । ज्ञान, सुख आदि उस विज्ञान के ही आकार विशेष है । इन के मतके अनुसार यद्यपि सभी कुछ विज्ञानरूप है तथापि इस समय आत्मनिरूपण प्रस्तुत होने से ‘विज्ञानमात्मा’ विज्ञान को आत्मा कह रहे हैं । वह विज्ञान भी भावरूप होने से क्षणिक है । पूवपूव विज्ञान, उत्तरोत्तरविज्ञान में कारण होता है । अतः सुषुप्ति अवस्था में भी आलयविज्ञान की धारा निर्बाध बनी रहती है । जैसे कस्तूरी की सुगन्ध सौ वस्त्रों की गड्डी में भी पहली पडत से लेकर अन्तिम पडत तक क्रमशः सङ्क्रान्त होती जाती है, वैसे ही पूव-पूवविज्ञान उत्तरोत्तरविज्ञान में स्वानुभवजयसंस्कारों को उत्पन्न करता रहता है । इस कारण स्मरणानुपपत्तिरूप दोष (जैसे चार्वाक के मत में दिया था) भी यहाँ नहीं है । अभिप्राय यह है कि इस ससार में जितने भी पदार्थ हैं वे सब विज्ञान-स्वरूप ही हैं । अर्थात् विज्ञान के सिवाय अन्य कोई दूसरा पदार्थ ही नहीं है, क्योंकि ‘यत्र यत्र प्रमेयत्व तत्र तत्र ज्ञानत्वम्’ अर्थात् ज्ञानत्व, प्रमेयत्व का व्यापक है । अतः सभी कुछ विज्ञानरूप है ।

यह विज्ञान, प्रवृत्तिविज्ञान तथा आलयविज्ञान के भेद से दो प्रकार का है । ‘अयं घट, अयं पट-’ इत्यादि बाह्यपदार्थों के ज्ञान को अर्थात् सविषयकविज्ञान को ‘प्रवृत्तिविज्ञान’ कहते हैं । वह जाग्रत्, स्वप्न और अवसुषुप्ति में रहता है । और ‘अहम् अहम्—मैं हूँ, इस प्रकार के ज्ञान को अर्थात् निर्विषयकविज्ञान को ‘आलय-विज्ञान’ कहते हैं । वह गाढ सुषुप्ति में रहता है । ‘आलयविज्ञान’ और प्रवृत्ति-विज्ञानरूप उभयविधविज्ञान की सज्ञा ‘आत्मा’ है । अर्थात् इसी आलयविज्ञान और प्रवृत्तिविज्ञानरूप उभयविध विज्ञान को ‘आत्मा’ शब्द से लोग कहा करते हैं ।

शका—बुद्धि का ही नामांतर ‘विज्ञान’ है, अतः उसे चेतन (आत्मा) कैसे कह सकते हैं ? क्योंकि बुद्धि तो जड़ है, उसमें चेतनता का होना असंभव है । इस

लिये विज्ञान को आत्मा नहीं कह सकते । दूसरी बात यह है कि आत्मा (चैतन्य) तो ज्ञान का अधिकरण हुआ करता है, किन्तु ज्ञान, अन्य ज्ञान का आधार (अधिकरण) नहीं बनता । अतः ज्ञानाधिकरणात्मक चैतन्य (आत्मत्व) विज्ञान में कैसे उपपन्न होगा ?

समा —उस क्षणिकविज्ञान को स्व पर के व्यवहार करने में अपने से किसी अन्य प्रकाश की अपेक्षा नहीं होती, अर्थात् वह (प्रवृत्ति तथा आलस्य) उभयविज्ञान (आत्मा) स्वतः प्रकाश (स्वयं प्रकाश) है । क्योंकि उस विज्ञान का विषय उस से भिन्न नहीं है, अर्थात् स्वाभिन्नज्ञानविषयता ही उस विज्ञान में है । इस कारण उसमें (विज्ञान में) जड़ता नहीं है अपितु उसमें चेतनत्व ही है । अतः वही ज्ञान का कर्ता (चेतन) है,

शका—आत्मा को यदि क्षणिकविज्ञानरूप कहे तो उसमें सुख-दुःख आदि की समवायिकारणता नहीं बन पायगी । यदि कहे कि ज्ञान की उत्पत्ति के क्षण में ही सुखादि की उत्पत्ति होती है, तो सुख दुःखादि की उत्पत्ति के पूर्व विज्ञानकी स्थिति न रहने से उसमें कारणता ही नहीं बन सकेगी । यदि ज्ञानोत्पत्ति के द्वितीय क्षण में सुखादि की उत्पत्ति मानी जाय तो सुखादि की उत्पत्ति के समय ज्ञान का ही नाश हो जाने से उसमें समवायिकारणत्व नहीं बन सकता । कायकाल में समवायिकारण की स्थिति रहने से ही वह, काय का हेतु (कारण) कहलाता है । अतः क्षणिकविज्ञान को आत्मा कैसे कहा जाय ?

समा०—‘अहं जानामि, अहं सुखी’ आदि अनेक आकारवाला विज्ञान ही ज्ञान, सुखादि के आकार में भासित होता है । यद्यपि विज्ञान, निर्विशेष (सभीसे अभिन्न) है, तथापि सवृत्ति (सवृणोति आत्मनोरूप मिति सवृत्ति अविद्या) के कारण उस निर्विशेष विज्ञान के विशिष्ट आकार भासित होते हैं । ‘तदभिन्नत्वे सत्यपि तद्भिन्नत्वेन भासमानत्वम्’ —निर्विशेषविज्ञान से अभिन्न होकर भी उससे भिन्न भासित होना ही आकारों की विशेषता है । एवञ्च ज्ञान, सुख आदि में कायकारणभाव की प्रसक्ति नहीं हो पाती, क्योंकि वे आत्मा से भिन्न नहीं हैं ।

ज्ञान, सुख दुःख आदि सभी आत्मा के गुण हैं । वे सब उस क्षणिकविज्ञानरूप आत्मा के ही आकार हैं । जैसे नैयायिक के मत में ‘घटविषयकज्ञान’ का आकार ‘अयं घट’ यह घट है—होता है, वैसे ही सुख दुःखादि भी ‘विज्ञान’ के आकार हैं ।

शका—ज्ञान सुखादि को यदि आत्मा का ही आकारविशेष बहेगे तो बौद्धों

के मत में आत्मा में विकारता प्राप्त होगी और उसके प्राप्त होने से उसे (आत्माको) अनित्य कहना होगा ।

समा०—‘तस्यापीति ।’ जो पदार्थ (वस्तु) भाव (सत्) रूप होता है, वह क्षणिक होता है—‘यतसत (वस्तु) तत क्षणिकम्’ यह नियम (व्याप्ति) है । तदनुसार यह विज्ञान भी भावरूप वस्तु होने से क्षणिक है । बौद्धमतानुसार ‘क्षणिक’ का अर्थ ‘द्वितीयक्षणवृत्तिष्वसप्रतियोगित्व’ है । अर्थात् प्रतिक्षण एक एक विज्ञान उत्पन्न होता है और वह दूसरे (द्वितीय) क्षण में ही नष्ट हो जाता है, तथा दूसरे क्षण में दूसरा विज्ञान उत्पन्न होता है, वह तीसरे अर्थात् उससे दूसरे क्षण में नष्ट होता है । इस प्रकार पूव पूव विज्ञान की उत्तरोत्तरविज्ञानोत्पत्ति के द्वारा अखण्डधारा का प्रवाह बहता रहता है ।
एवञ्च—पूव क्षण में उत्पन्न हुआ । वह विज्ञान, अपने दूसरे क्षण में दूसरे विज्ञान को उत्पन्न करके अपने आप नष्ट हो जाता है । इस कारण पूव पूव का विज्ञान उत्तर उत्तर के विज्ञान के प्रति कारण होता है, इस प्रकार से उनमें काय कारण-भाव माना जाता है । एवञ्च ‘क्षणिकविज्ञान’ भावपदार्थ होने से उसमें क्षणिकत्व और अनित्यत्व हम बौद्ध मानते ही हैं ।

शका—पूव उत्पन्न विज्ञान का तो विनाश हो जाता है, क्योंकि बौद्धों ने उसे भावपदार्थ होने के कारण क्षणिक माना है । तब विज्ञानान्तर (अन्य विज्ञान) का कोई उत्पादक न होने से सुषुप्तिवस्था में आत्मा नहीं है, कहना होगा । ऐसी स्थिति में सुषुप्ति और मरण में कोई अन्तर (भेद) नहीं रहेगा ।

समा०—गाढ निद्रा (सुषुप्ति) में भी ‘आलय विज्ञान की धारा चलती ही रहती है इस कारण सुषुप्त को मृत नहीं कह सकते अर्थात् सुषुप्ति को मरण नहीं कहा जाता । अतः सुषुप्तिकाल में भी ‘विज्ञानरूप आत्मा’ का अस्तित्व सिद्ध हो जाता है । एवञ्च क्षणिक विज्ञान ही आत्मा है ।

तात्पर्य यह है कि हमारे (बौद्धों के) मत में काय-कारण का सामानाधिकरण्य ही होना चाहिये, यह कोई नियम नहीं है । हमारे मत (बौद्धसिद्धांत) में तो ‘कारण’ वही होता है जो काय के पूव रहे—‘कारणत्व तु कायपूव वृत्तित्वमात्रम्’ अतः पूव पूव विज्ञान, अव्यवहित उत्तरविज्ञान के प्रति कारण (हेतु) होता है अर्थात् प्रवृत्तिविज्ञान, आलयविज्ञान के प्रति हेतु होता है । अतः गाढनिद्रा के आरम्भ में प्रवृत्तिविज्ञान के द्वारा आलयविज्ञान की उत्पत्ति होने से ‘अहम्’ इस आलयविज्ञान की अखण्डधारा चलती रहती है । इसलिये सुषुप्ति अवस्था में

आत्मा नहीं है, यह नहीं कह सकते, बल्कि उस अवस्था में भी आत्माका अस्तित्व रहता ही है ।

शङ्का—विज्ञान को क्षणिक मानने पर, तदाश्रित संस्कारों को भी क्षणिक मानना होगा तब कालांतर में स्मरण (स्मृति) का होना नहीं बन पायेगा ।

समा०—‘विज्ञान’ क्षणिक वस्तु है, वह पूर्वक्षण में उत्पन्न होकर, दूसरे क्षण में नष्ट होता है, किन्तु वह अपना संस्कार छोड़ जाता है, वह संस्कार, पूर्वविज्ञान के दूसरे क्षण में उत्पन्न होनेवाले दूसरे विज्ञान के आश्रय से रहता है । उसी की दृष्टांत के द्वारा समझा रहे हैं—‘मृगमदवासनेति ।’ कस्तूरी को किसी एक कपड़े की तह में रख दिया जाय, फिर उस कपड़े की तह पर अन्यान्य कपड़ों की अनेक तहें लगाते चले जाँय तो भी उस कस्तूरी की सुगंधि का संस्कार (वासना) उन सभी कपड़ों में चलता (संक्रांत होता) जाता है । और सभी कपड़े सुगंधित हो जाते हैं । वैसे ही प्रत्येक ज्ञान के संस्कार से संस्कृत अग्रिम-अग्रिम ज्ञान होते जाते हैं । उस वैज्ञानिक संस्कार के कारण स्मरण (स्मृति) का होना भी संभव हो जाता है । अर्थात् चार्वाक के मत में इन्द्रिय, प्राण, मन को आत्मा मानने पर स्मरण का होना संभव नहीं हो पाता था यानी ‘स्मरणानुपपत्ति’ रूप दोष दिया गया था, वह दोष हमारे विज्ञानात्मा के पक्ष में नहीं दिया जा सकता । अतः सार्वदिक क्षणिकविज्ञान ही आत्मा है और वही ज्ञान का कर्ता (चेतन) है ।

उपर्युक्त (योगाचार बौद्ध) मत का नैयायिक खण्डन करते हैं—‘न’ इति । योगाचार बौद्ध से नैयायिक पूछता है कि तुम (बौद्ध) यह बताओ—तुम्हारा (बौद्ध का) विज्ञानरूप आत्मा सम्पूर्ण जगत् को विषय करता है, या किसी एक वस्तु को विषय करता है ? यदि तुम्हारा विज्ञान (आत्मा) सम्पूर्ण जगत् को विषय करता हो तो वह (विज्ञान) सम्पूर्ण जगद्विषयक हुआ, तब सभी मनुष्यों को सर्वज्ञ क्यों न कहा जाय ? किन्तु कोई भी मनुष्य सर्वज्ञ तो है नहीं । अब यदि दूसरे पक्ष की दृष्टि से विचार करें कि ‘विज्ञान’ केवल यत्किञ्चित् अर्थात् घट-पट आदि किसी एक ही वस्तु (पदार्थ) को विषय करता है अर्थात् यत्किञ्चित् पदार्थ विषयक वह विज्ञान है, तो इस कथन में विनिगमनाविरह (किसी एक पक्ष की प्रतिपादक युक्ति का अभाव) है । क्योंकि तुम्हारे (बौद्ध के) सिद्धांत के अनुसार बाह्यपदार्थ तो कोई है ही नहीं, तब कैसे कह सकते हैं कि अमुक ज्ञान घट-विषयक है और अमुक ज्ञान पट-विषयक है, क्योंकि जब कोई बाह्यपदार्थ है ही नहीं तब आपका ज्ञान, किसी भी पदार्थ को अपना विषय बना सकता है । अनेक

पदार्थों में से किसी एक ही पदार्थ को अपना विषय बनाने में कोई युक्ति नहीं है। बाह्यपदार्थों (विषयों) का अस्तित्व न होने के कारण सभी पदार्थ, ज्ञान के विषय हो सकते हैं। ज्ञान का एक ही विषय क्यों बने ? एक ही विषय बनने में आपके (बौद्ध के) पास क्या विनिश्चयना (निर्णायक युक्ति) है ? अर्थात् कोई युक्ति नहीं है। जब कि कोई बाह्यपदार्थ है ही नहीं, तो एक विशेष समय में एक विशेष अर्थ (घट पट आदि) का ही अनुभव क्यों होता है ? किसी दूसरे पदार्थ का अनुभव क्यों नहीं होता ? अतः योगाचार बौद्ध का विज्ञानवाद मानना उचित नहीं है।

विज्ञानवाद के न मान सकने में दूसरा कारण यह भी है कि बौद्धसिद्धांत के अनुसार सुषुप्ति अवस्था में भी 'आलयविज्ञान' रहता है। अतः उस अवस्था (सुषुप्तिअवस्था) में भी विषय स्फुरण होना चाहिये, क्योंकि ज्ञान (विज्ञान) सविषयक होता है। किन्तु सुषुप्ति अवस्था में किसी भी घट पटादि बाह्य-पदार्थ का ज्ञान नहीं होता। उस अवस्था में तो केवल 'अहम्' = मैं के ज्ञान की चारा बहती रहती है, इसी का नाम 'आलयविज्ञान' है। ज्ञान, निर्विषयक कभी नहीं होता, वह हमेशा सविषयक होता है—यह नियम है। तब उस समय भी घट पटादि बाह्य विषयों का ज्ञान क्यों नहीं होता ? अतः विज्ञानवाद को मानना ठीक नहीं है।

तदानीं निराकारा चित्सन्ततिरनुवर्तत इति चेन्न तस्या स्वप्रकाशत्वे प्रमाणाभावात्। अन्यथा घटादीनामपि ज्ञानत्वापत्तिः।

न चेष्टापत्तिर्विज्ञानव्यतिरिक्तवस्तुनोऽभावादिति वाच्यं, घटादेरनुभूयमानस्यापलपितुमशक्यत्वात्।

आकारविशेष एवाय विज्ञानस्येति चेत्, किमयमाकारोऽतिरिच्यते विज्ञानात् ? तर्हि समायात विज्ञानव्यतिरिक्तेन। नातिरिच्यते चेत्, तर्हिसमूहालम्बने नीलाकारोऽपि पीताकार स्यात्। स्वरूपतो विज्ञानस्याऽविशेषात्।

अपोहरूपो नीलत्वादिर्विज्ञानधर्म इति चेन्न, नीलत्वादीनां बिरुद्धानामेकस्मिन्नसमावेशात्। इतरथा विरोधावधारणस्यैव दुरुपपादत्वात्, न वा वासना सङ्क्रम सम्भवति, मातृपुत्रयोरपि वासनासङ्क्रम प्रसङ्गात्।

न त्रयोपादानोपादेयभावो नियामक इति वाच्यम्, वासनायाः सङ्क्रमासम्भवात्।

उत्तरस्मिन्नुत्पत्तिरेव सङ्क्रम इति चेन्न, तदुत्पादकाभावात् ।
चित्तामेवोत्पादकत्वे सत्कारानन्त्यप्रसङ्ग । क्षणिकविज्ञानेऽतिशयविशेष
कल्प्यत इति चेन्न, मानाभावात्कल्पनागौरवाच्च ।

इति क्षणिकविज्ञानात्मवादि बौद्धमतखण्डनम् ।

● विज्ञानवादी योगाचार बौद्ध उपयुक्त कथन पर नैयायिक से कह सकता है कि हमारे मत में सुषुप्ति में निराकार (विषयाकाररहित अर्थात् निर्विषयिणी) चित्सन्तति (क्षणिक ज्ञान धारा अर्थात् आलयविज्ञान धारा) चलती रहती है । अतः उस समय घट—पटादि बाह्य विषयो का ज्ञान क्यों नहीं होता ? यह प्रश्न ही नहीं उठता ।

नैयायिक उत्तर देता है—सुषुप्तिकाल में उस आलय विज्ञान धारा (निर्विषयक चित्सन्तति) को स्वप्रकाश मानने में कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि ज्ञान हमेशा विषयितासे व्याप्य होता है ‘ज्ञानत्वस्यविषयिताव्याप्यत्वात्’, यह नियम है । अन्यथा अर्थात् बिना प्रमाण के ही निर्विषय को भी ‘ज्ञान’ कहा जाय यानि जिस ज्ञान का कभी किसी को अनुभव नहीं होता, उस ज्ञान को यदि स्वयंप्रकाश कहे तो घट पट आदि जडपदार्थों को भी स्वयं प्रकाश क्यों नहीं कहते ? क्योंकि घट-पटादि जडपदार्थ भी निर्विषय हैं । जैसे—ज्ञान के विषय घट पट आदि हैं और ‘ज्ञान’ स्वयं विषयी होता है । घट-पट आदि का तो कोई विषय नहीं होता । यदि घट पट आदि का भी कोई विषय होता तो घट पटादि को विषयी कहा जाता । इसलिये घट-पट आदि बाह्य जडपदार्थों को निर्विषय कहा जाता है । ज्ञान, इच्छा, कृति, भावना, द्वेष ये पांच पदार्थ सविषय कहे जाते हैं, इनके अतिरिक्त सभी पदार्थ निर्विषय कहे जाते हैं । निर्विषय को भी यदि ‘ज्ञान’ कहें तो निर्विषय घट-पटादि जड पदार्थों को भी ‘ज्ञानरूप’ कहना पड़ेगा ।

बौद्ध कहता है—हमारे मत में सभी प्रमेय पदार्थ, विज्ञानरूप हैं, अतः घट-पटादि प्रमेय पदार्थों का ज्ञानरूप होना हमें इष्ट ही है । क्योंकि विज्ञान से अतिरिक्त (भिन्न) तो कोई वस्तु (पदार्थ) है ही नहीं । अतः घट पटादि सभी प्रमेय पदार्थ विज्ञान से अभिन्न (विज्ञानरूप) ही हैं, इस कारण यह तो हमारे सिद्धान्त के अनुकूल ही है । एवञ्च—‘ज्ञान’ स्वयं प्रकाश ही है । घट-पटादि पदार्थों को स्वयं प्रकाश मानना हमें अभीष्ट है ।

नैयायिक कहता है—घट-पट आदि पदार्थों का अनुभव (ज्ञान) होना एक

अलग बात है और उस अनुभव (ज्ञान) का विषय होना एक अलग बात है । घट पटादि पदार्थ उस अनुभव (ज्ञान) के विषय हुआ करते हैं, अतः घट पटादि में अनुभूत होने वाली ज्ञान विषयता तो उन घट पटादि का स्वरूप ही है यह सभी मानते हैं । घट पटादि पदार्थों को अनुभूयमान पदार्थ कहा जाता है, यह सब प्रसिद्ध है । इस प्रसिद्धि का अपलाप आप कैसे कर सकते हैं ? एवञ्च-घट पटादि पदार्थों में ज्ञानविषयता का अनुभव सभी को होता है, अतः ज्ञान और उसके विषय घट-पटादि पदार्थ ये दोनों नितान्त भिन्न हैं यह स्पष्ट हो जाता है ।

बौद्ध कहता है—हम घट पटादि पदार्थों के स्वरूप का अपलाप नहीं कर रहे हैं । हमारे कथन का तात्पर्य यह है कि बाह्य आकार (रूप) में दृश्यमान घट पटादि पदार्थ, क्षणिकविज्ञान (ज्ञान) के ही विशेष आकार (स्वरूप विशेष) हैं । जैसे—पट, तन्तुओं का ही स्वरूपविशेष है । उस पट की सत्ता, तन्तुओं की सत्ता के अतिरिक्त नहीं है । अतः हम घट पटादि पदार्थों के स्वरूप का अपलाप नहीं कर रहे हैं, बल्कि वे घट पटादि के रूप में दृश्यमान बाह्यपदार्थ, विज्ञान से अतिरिक्त नहीं हैं, विज्ञान के ही विशेष आकार हैं, इतना ही कह रहे हैं ।

तब नैयायिक उससे पूछता है—‘किमयमिति ।’ घट पटादि पदार्थों का आकार यदि विज्ञान का ही आकार है तो यह बताओ कि विज्ञान का यह घट पटाद्याकारविशेष, विज्ञान के स्वरूप से भिन्न है या अभिन्न ? यदि अनुभूयमान (दृश्यमान) घट पटाद्याकारविशेष, विज्ञान के स्वरूप (आकार) से भिन्न कहो तो विज्ञान से अतिरिक्त (भिन्न) घट-पटादि पदार्थों को आपने मान लिया । तब तो ‘विज्ञानव्यतिरिक्तो घट’ इस यायमत (हमारे मत) में आप आ गये । अर्थात् हमारे मत में और आपके मत में कोई भेद ही नहीं रहा । इस प्रकार हमारे (नैयायिकों के) मत का अनुसरण करने पर ‘सर्वविज्ञानम्’ इस तुम्हारी (बौद्ध की) प्रतिज्ञा का भंग हो गया, क्योंकि बौद्ध के मत में विज्ञान के बिना (अतिरिक्त) दूसरी वस्तु ही नहीं है । और विज्ञान की सत्ता से भिन्न बाह्यपदार्थ की सत्ता आपने स्वीकार करली यह कहना होगा ।

दूसरे पक्ष में भी नैयायिक दोष दे रहा है—‘नातिरिच्यतेचेत्तर्हीति ।’ यदि घट पटादि बाह्य पदार्थों का आकार, विज्ञानस्वरूप (विज्ञान का आकार) ही है, तो विज्ञान तथा बाह्यपदार्थ दोनों का आकार एक ही है यह कहना होगा । अर्थात् घट पटादि बाह्यपदार्थ विज्ञान से अतिरिक्त नहीं हैं । ऐसी स्थिति में जब ‘इमे नीलपीते’ इत्याकारक समूहालम्बनात्मकज्ञान (एक ज्ञान) में नीलाकार विज्ञान,

पीताकार हो जाना चाहिये, क्योंकि नील और पीत दोनों, विज्ञान के ही आकार हैं। विज्ञान में स्वरूपत तो कोई भेद है ही नहीं, अर्थात् जो नीलाकारविज्ञान है वही पीताकारविज्ञान है। 'तदभिन्नाभिन्नस्य तदभिन्नत्वम्' यह नियम है। अर्थात् नील-रूपाकारात्मक विज्ञानाभिन्नस्य पीताकारस्य नीलामिन्नत्वम्। इस नियम के अनुसार 'नील' पीतस्वरूप तथा 'पीत' नीलस्वरूप होने लगेगा, क्योंकि बौद्ध के मत में नील तथा पीत दोनों, विज्ञान के ही आकार माने गये हैं। 'नानाविशेष्यता-निरूपितनानाप्रकारताशालिज्ञान—समूहालम्बनम्' अर्थात् जिस एक ज्ञान में अनेक पदार्थ स्वतन्त्ररूप से (विशेषण-विशेष्यभाव के बिना) भासते ह, उसे समूहालम्बन-नात्मकज्ञान कहते हैं। एवञ्च ज्ञान का आकार, ज्ञान से भिन्न न होने से ज्ञान में स्वरूपत कोई भेद हो ही नहीं सकता। यदि क्रमश पहिले व बाद दो ज्ञान हो तो किसी तरह उनमें भेद मान भी लिया जाय, परन्तु नील और पीत का जो ज्ञान एक साथ और एक ही ज्ञान के रूप में हो रहा है, उस एक ही ज्ञान-व्यक्ति में भेद (भिन्नता) कैसे स्वीकार किया जा सकता है ? अत नील में भी पीत प्रत्यय होना चाहिये और उसे यथाय भी कहना होगा। अर्थात् इमे नील-पीते की जगह 'इमे नीले' इतना ही अथवा 'इमे पीते' इतना ही ज्ञान होगा। क्योंकि 'स्वरूपतो विज्ञानस्येति'। विज्ञान का आकार (स्वरूप) विज्ञान से भिन्न नहीं (एक ही) है। अत समूहालम्बनात्मक धारावाहिक ज्ञान में नील और पीत का ज्ञान जो एक साथ और एक ही ज्ञान के रूप में हो रहा है उसमें [एक ही ज्ञान व्यक्ति में] भेद (अन्तर) कैसे हो सकेगा ?

बौद्ध कहता है—'अपोहरूप इति'। हमारे सिद्धांत के अनुसार नील पीत आदि बाह्य-पदार्थ का कोई अस्तित्व न होने से उसमें वस्तुतः कोई भेद नहीं है। अर्थात् नीलाकार से पीताकार अभिन्न ही है, भिन्न नहीं है। तथापि हम (बौद्ध) नीलत्व, पीतत्व आदि धर्म (जाति) को 'अपोह' (अतद्ग्यावृत्ति) के रूप में मानते हैं। (अपोह्यते व्यावर्त्यते इति अपोह) वह 'अपोह' हमारे मत में 'ज्ञान' का ही धर्म है। इस कारण नील और पीत में भिन्नता हो जायगी। अर्थात् 'नील' (नीलात्मक विज्ञान) में अतद्ग्यावृत्तिरूप (अनील ग्यावृत्तिरूप) नीलत्वधर्म और 'पीत' (पीतात्मक विज्ञान) में अपीतग्यावृत्तिरूप पीतत्व धर्म रहता है। उन भिन्न भिन्न नीलत्व पीतत्व धर्मों के कारण ही नील और पीत में भेद प्रतीति की उपपत्ति हो जायगी, तात्पर्य यह है कि बौद्ध सिद्धांत के अनुसार घट-पट आदि में रहनेवाली घटत्व-पटत्व आदि जातियो (धर्मों) का वस्तुतः कोई अस्तित्व नहीं है। अर्थात् 'जाति' कोई भावात्मक वस्तु नहीं है। नैयायिकों ने जैसे समस्त

घटो पर रहनेवाला 'घटत्व' सज्ञक एक सामान्य (जाति) वास्तविकरूपमें माना है, वैसा बौद्ध नहीं मानते । उनका कहना है कि घट पट आदि सभी पदार्थ अपने से अतिरिक्त पदार्थों से भिन्न हैं अर्थात् घट में अघट का (घटातिरिक्त सभी का) भेद है । इस प्रकार की स्वातिरिक्त से व्यावृत्ति को ही अतद्व्यावृत्ति यानी अपोह कहते हैं । यह अघटो का भेद ही घटो में सामान्य की प्रतीति कराता है । अर्थात् घटो में कोई भावात्मक (भावरूप) सामान्य नहीं है, किन्तु अघटो से भिन्न रहना ही निषेधात्मक सामान्य है । अतः सामान्य पदार्थ काल्पनिक है, वास्तविक नहीं । इस रीति से अपोह (अतद्व्यावृत्ति) को ज्ञान का धर्म कह सकते हैं, उसी के बल पर ज्ञान में रहनेवाले नील, पीत आदि आकारों में भेद होता है । अतः कोई दोष नहीं है ।

नैयायिक—वह धर्म भी तुम्हारे (बौद्ध) मत में विज्ञानरूप ही है, विज्ञान से उसका (धर्म का) भेद नहीं है । इस कारण उन धर्मों की भी एकता है तथा 'नीलत्व' और 'पीतत्व' ये (नीलात्मक पीतात्मक विज्ञान के) धर्म भी शशशृङ्ग के समान मिथ्या हैं । अतः उनके बल पर सदैवस्तु विज्ञान का भेद होना सम्भव नहीं, तब नील और पीत में भेद की प्रतीति कैसे होगी ?

किञ्च—एक विज्ञानरूप धर्मों में नीलत्व, पीतत्व ये परस्पर विरुद्ध (असमानाधिकरण अर्थात् परस्पराऽभावव्याप्त) धर्म कैसे रह सकते हैं ? क्योंकि बौद्ध सिद्धांत में किसी भी बाह्य पदार्थ का अस्तित्व ही स्वीकार नहीं है । दो विरुद्ध धर्मों के रहने के लिये दो भिन्न-भिन्न धर्मों पदार्थ मानने होंगे । बाह्यपदार्थवादी नैयायिक नील, पीत आदि भिन्न-भिन्न दो धर्मों पदार्थों का अस्तित्व मानता है । अतः बाह्यपदार्थवादी नैयायिक के मत में तो दो विरुद्ध धर्म (नीलत्व, पीतत्व) दो भिन्न भिन्न बाह्य धर्मों पदार्थों में रह सकते हैं । किन्तु बाह्यपदार्थ को न माननेवाला बौद्ध, नैयायिकों के समान नहीं कह सकता, क्योंकि उसके मत में बाह्यपदार्थ है ही नहीं, तब एक ही ज्ञान में नीलत्व, पीतत्वादि दो विरुद्ध धर्म एक साथ कैसे रह सकते हैं ? विरुद्ध धर्मों का भी सामानाधिकरण्य (एक अधिकरण में रहना) यदि मान लिया जाय तो 'नीलत्व-पीतत्वे विरुद्धे' इत्याकारक अभ्यासानुभवरूप विरोधावधारण ही नहीं बन पायेगा । जल में उष्णता शीतलता रूप विरुद्ध धर्मों की एक ही ससय में एक साथ ही प्रतीति होने लगेगी । अतः बाह्यपदार्थ का अस्तित्व अर्थात् बाह्यपदार्थ का स्वरूप (आकार) विज्ञान से भिन्न मानना ही चाहिये ।

इस रीति से यह सिद्ध हुआ कि नीलत्व-पीतत्वादि धमवाक्ये पदार्थ, विज्ञान से भिन्न है। तथा ज्ञान हमेशा सविषय होता है, सुषुप्ति में उस सविषय ज्ञान का होना कदापि सम्भव नहीं है। अतः आत्मा को विज्ञान से अतिरिक्त ही स्वीकार करना होगा।

शका - (बौद्ध की) नैयायिक ने विरुद्धधर्मों के सामानाधिकरण्य नहीं हो सकने की बात कही, कि तु समूहालम्बनात्मक ज्ञान में तो नीलत्व-पीतत्व आदि विरुद्ध धर्मों को नहीं माना जाता अपितु चित्रत्व या चित्तत्व धम को ही माना जाता है। अतः विरोधावधारण की दुरुपपादतरूप दोष नहीं हो पाता।

उक्त आशका को ध्यान में रखकर ही नैयायिक इस समय बौद्ध प्रदर्शित वासनासक्रम का खण्डन कर रहा है—‘न वा वासनासक्रम’ इति। बौद्ध ने कहा था कि ‘कस्तूरी’ (मृगमद) की वासना (गन्ध सस्कार) के सक्रमण के समान पूव पूव विज्ञान, उत्तरोत्तर विज्ञान में वासना का सक्रमण करता है। सक्रमण करने के कारण मेरे (बौद्ध के) मत में विज्ञानात्मा के अनित्य तथा क्षणिक रहने पर भी स्मरणानुपपत्तिरूप दोष नहीं है, किन्तु वह सभ्य नहीं। क्योंकि पूर्वआलयविज्ञान, उत्तरआलयविज्ञान का हेतु (कारण) होने से पूर्वआलयविज्ञान की वासना, उत्तरआलयविज्ञान में यदि जा सकती है तो माता (मातृरूपविज्ञान) की वासना (सस्कार) उसके (माता के अपने) पुत्र (पुत्ररूपविज्ञान) में भी सक्रमित (संवर्धित) होनी चाहिये। क्योंकि मातृरूपविज्ञान भी पुत्ररूपविज्ञान का हेतु है। एवञ्च मातृनिष्ठसस्कार का सक्रमण पुत्र में होने लगेगा। किन्तु सक्रमणापत्ति को बौद्ध भी स्वीकार नहीं करेगा, क्योंकि माता के द्वारा अनुभूतपदार्थों का स्मरण माता को ही होता है, पुत्र को नहीं। वासना-सक्रमण को मानने पर तो मात्रानुभूत बातों का स्मरण पुत्र को भी होने लगेगा, किन्तु होता नहीं। क्योंकि ‘वासना’ तो ‘आत्मा’ का धम (गुण) है, अतः वह जिस आत्मा (धर्मों) का धम है, उस धर्मों का त्यागकर अन्यत्र जाने में समर्थ नहीं है। मृगमद (कस्तूरी) के सक्रमण में भी उसके परमाणु ही अदृष्टवशात् दूसरी-दूसरी पतों में संयुक्त होते जाते हैं। बौद्ध इस रहस्य से अपरिचित प्रतीत हो रहा है। अर्थात् पदार्थ के स्वभाव से परिचित नहीं है।

बौद्ध—उपादान कारण के द्वारा अनुभूत जो हो, उसी का स्मरण उपादेय (काय) को हुआ करता है—यह नियम है। माता और पुत्र में उपादानोपादेय भाव नहीं है, क्योंकि माता तो पुत्र के प्रति निश्चितकारण होती है। अतः मातृ-

दृष्ट या अनुभूत वस्तु का पुत्र को स्मरण नहीं हो पाता। विज्ञान की स्थिति ऐसी नहीं है। पूर्व विज्ञान तो उत्तरविज्ञान का उपादानकारण है और उत्तर विज्ञान, इसका उपादेय है। अतः पूर्वविज्ञान के सस्कार उत्तर विज्ञान में आते हैं।

नैयायिक— उत्तरविज्ञान में पूर्व विज्ञान की वासना (सस्कार) का सक्रम संचार) हाना असंभव है क्योंकि बौद्धों का सिद्धांत है कि 'सर्व क्षणिकम्' इस नियम के अनुसार पूर्वविज्ञान भी क्षणिक होने से पूणतया नष्ट हो जाता है अर्थात् वह (पूर्वविज्ञान) अपना कोई यत् किञ्चित् अंश भी छोड़ता नहीं, जिसका सक्रमण संचार) उत्तरविज्ञान में हो पाये। अतः पूर्वविज्ञान का उत्तरविज्ञान में वासना समर्पण करना संवत्था असंभव है।

बौद्ध— हमारे मत में उपादान का अर्थ समवायिकारण नहीं है 'न उपादानत्वं नाम समवायिकारणत्वम्।' क्योंकि भिन्न काल में स्थित दो क्षणिकविज्ञान-व्यक्तियों में समवायिकारणता का होना संभव नहीं, किन्तु 'असहकृत कारणमुपादानकारणम्'। उत्तरकालीनज्ञानव्यक्ति के प्रति केवल (अकेले) पूर्वज्ञानव्यक्ति को ही हम कारण मानते हैं। माता, पुत्र के प्रति असहकृत कारण नहीं है, शुक्र आदि भी पुत्र के प्रति सहकारि कारण होते हैं। अथवा—उपादानत्व नाम 'कार्याऽन्यवहितप्रगवृत्तित्वे सति कायसजातीयत्वम्'। कार्यसजातीयत्व च कायतावच्छेदकावच्छिन्नत्वम्। बौद्ध मत में आत्मत्वावच्छिन्नम्प्रति आत्मत्वेनैव उपादानतया उत्तरकालीन—आलयविज्ञानम्प्रति पूर्वकालीन—आलयविज्ञान—मुपादानं भवति। ऐसा उपादानत्व पुत्र के प्रति माता का नहीं है। क्योंकि पुत्रत्व और मातृत्व भिन्न भिन्न धर्म हैं। एवञ्च उक्तप्रकार का उपादानोपादेयभाव ही कारणगुणों के कायगुणवृत्तित्व में नियामक होता है। अतः मातृसंस्कारों का पुत्र में सङ्क्रमण नहीं हो पाता।

नैयायिक— वासना संक्रमण में 'उपादानोपादेयभाव' को नियामक नहीं कह सकते। क्योंकि 'वासनायाः सक्रमासंभवात्' इति। 'वासना' तो गुणपदार्थ है, ब्रह्म भावनात्मक संस्काररूप है। गुण होने से उसमें गुण, क्रिया नहीं रह सकती गुणों गुणक्रिययोरभावात्'। एवञ्च उत्तर-विज्ञान में गमनात्मक संक्रमण क्रिया का होना कदापि संभव नहीं है।

बौद्ध— उत्तरस्मिन्निति। सक्रम' का अर्थ 'गमनक्रिया' नहीं है, किन्तु 'उत्पत्ति' है। अर्थात् उत्तरविज्ञान में पूर्वविज्ञान की वासना की उत्पत्ति का होना ही 'सक्रम' है। एवञ्च उत्तरविज्ञान की उत्पत्ति के समय में ही पूर्व आलयविज्ञान-

स्थितसंस्कार से उत्तर अलयविज्ञान में संस्कार भी उत्पन्न होता है। बौद्ध का अभिप्राय यह नहीं है कि पूर्वविज्ञान की वासना ही उत्तरविज्ञान में सक्रमित होती है, अपितु पूर्वविज्ञान की वासना (संस्कार) अग्रिमविज्ञान में नये विरे से उत्पन्न होती है। इस उत्पत्ति को ही 'सक्रम' या 'संचार' कहत है। अतः नैयायिक जो समझ रहा है कि पूर्वविज्ञान की वासना ही उत्तरविज्ञान में सक्रमित (संचरित) हो जाती है—वह हमारा (बौद्ध का) अभिप्राय नहीं है। यदि नैयायिक इसपर कहे कि उत्तर अलयविज्ञान और संस्कार (वासना) दोनों एककालीन होने से उनमें आधारानुधेयभाव कैसे बन सकेगा ? तो उसपर बौद्ध का कहना है कि दोनों (उत्तरालयविज्ञान और वासना) के एककालीन होनेपर भी उनमें आधारानुधेयभाव हम मानते हैं। अतः संस्कारसक्रम की अनुपपत्ति नहीं है।^१

नैयायिक—'तदुत्पादकाभावादिति।' बौद्ध ने जो यह कहा था कि 'उत्तरविज्ञान की उत्पत्ति के साथ ही 'वासना' की उत्पत्ति उसमें (उत्तरविज्ञान में) होती है उस उत्पत्ति का ही नाम 'सक्रम' है।' किन्तु यह कथन ठीक नहीं है क्योंकि उत्पादक के बिना किसी की उत्पत्ति नहीं हुआ करती। पूर्वविज्ञान तो नष्ट हो चुका है, अतः वह अपनी वासना को उत्तरविज्ञान में कैसे उत्पन्न करेगा ? क्योंकि उसकी उत्पत्ति के क्षण में पूर्वविज्ञान विद्यमान ही नहीं है। यदि पूर्वविज्ञान की सत्ता (विद्यमानता) उस दूसरे क्षण में भी मानी जाय तो उसमें अधिकक्षणावस्थायित्व मानना होगा, जिससे 'विज्ञान क्षणिकम्' इस बौद्ध-सिद्धान्त का भग हो जायगा। एवञ्च वासनासक्रमण के निरूपण करने में बौद्ध समर्थ नहीं है।

१ शंका—ज्ञान, सुख, संस्कार आदि को यदि आत्मा से भिन्न नहीं मानेंगे तो 'अहं सुखी' अहं संस्कारी' इत्याकारक सभी के अनुभव में आनेवाले सुख संस्काराधिकरणत्वागाहिप्रत्यय की उपपत्ति नहीं हो सकेगी, क्योंकि अभेद रहने पर आधारानुधेय भाव का बनना सम्भव नहीं है।

समा०—आधार और आवेय की अभिन्नता (एकता तादात्म्य) रहनेपर भी आधारतावच्छेदक धर्म और आवेयतावच्छेदक धर्म में तो भेद (भिन्नता) अवश्य ही रहेगा, तब उसी भेद को आधारानुधेयभाव का नियामक मान लेंगे। 'तादात्म्य' को तादात्म्यत्वेन रूपेण अधिकरणता का नियामक न कह सकने पर भी स्वरूपत्वेन उसे अधिकरणता का नियामक कह सकते हैं।

बौद्ध—‘चितामेवेति ।’ पूर्वविज्ञान भलेही उत्तरविज्ञान मे वासना (सस्कार) को पैदा न करे, किन्तु ज्ञानत्वेनरूपेण ज्ञान, सस्कार का उत्पादक (हेतु) होने से ‘चित’ (ज्ञान) को ही हम उसका (वासना का) उत्पादक मानते है । अर्थात् उत्तरोत्तर उत्पद्यमान विज्ञान स्वयं (स्वतः) ही वासना (सस्कार) को उत्पन्न करेगा ।

नैयायिक—‘सस्कारानन्त्य (तदानन्त्य) प्रसङ्ग ’ इति । प्रतिक्षण मे उत्पन्न हुया ज्ञान भिन्न भिन्न होने से उसका अन्त नही है, अर्थात् ज्ञान, अनन्त है । अतः उन अनन्त ज्ञानो से उत्पन्न होनेवाले सस्कार (वासना) भी अनन्त होंगे । अर्थात् अनन्त सस्कारो की कल्पना करनी पड़ेगी । तात्पर्य यह है कि नैयायिक प्रत्येक अनुभव का एक सस्कार मानते है, किन्तु बौद्ध को प्रत्येक अनुभव के अनन्त सस्कार मानने पड़ेंगे क्योंकि प्रत्येक ज्ञान के साथ तत्तत् पूर्ववर्ती प्रत्येक अनुभव के सस्कार बार बार उत्पन्न होंगे ।

बौद्ध—विज्ञान तो क्षणिक है, उस क्षणिक विज्ञान मे एक प्रकार की शक्ति है । अर्थात् जिस ज्ञान व्यक्ति के अनन्तर स्मरण उत्पन्न होता है, उस स्मरण के हेतुभूत सस्कार को उत्पन्न करनेवाली शक्ति की कल्पना पूर्वज्ञान व्यक्ति में ही करते है, समस्तज्ञानव्यक्तियों में नहीं । अर्थात् ‘प्रत्येक ज्ञान के साथ प्रत्येक सस्कार की बार बार उत्पत्ति होती है’—यह हम नहीं कह रहे है, बल्कि जिस ज्ञान के बाद स्मरण होता है, उस स्मरण से पहले होनेवाले ज्ञान में एक विशेष प्रकार की शक्ति (अतिशय) की कल्पना हम करते है । वही शक्ति (अतिशय) स्मरण का कारण बनती है । अतः अनन्त विज्ञानो में अनन्त सस्कार मानने की आवश्यकता नहीं पड़ती, और स्मरण की भी उपपत्ति ठीक लग जाती है ।

नैयायिक—स्मरण से पूर्व के विज्ञान में इस प्रकार की विशेषशक्ति (अतिशय) मानने में कोई प्रमाण नहीं है । इसपर बौद्ध कदाचित् यह कहे कि ज्ञानव्यक्ति के भेद से अनन्तसस्कारो की कल्पना करने की आवश्यकता के न होने का लाघव ही शक्ति के होने में प्रमाण है, तो दूसरा दोष देते है—‘कल्पनागौरवाच्चे’ति । अतिशय (शक्ति) के मानने में कल्पनागौरव इस प्रकार होगा—जब जब स्मरण होगा तब तब पूर्वविज्ञान में अतिशय (शक्ति) की कल्पना करनी होगी, फिर उस शक्ति का नाश, पुनः उसकी उत्पत्ति इस प्रकार से अनन्त अतिशयरूप शक्तियों को मानना होगा । अभिप्राय यह है कि शक्ति भी भावपदाथ होने से वह क्षणिक है । अतः अनन्तशक्ति उसके प्राग्भाव आदि की

कल्पना करने से गौरव होने के कारण लाघव नहीं है। एवञ्च क्षणिकविज्ञान को किसी प्रकार से भी 'आत्मा' नहीं कह सकते। अतः 'स एवायम्' यह प्रत्यभिज्ञा आपामर होने से ज्ञानाधिकरण नित्य आत्मा का स्वीकार करना ही उचित है।

● एतेन क्षणिकशरीरेष्वेव चैतन्य प्रत्युक्त गौरवादतिशये माना भावाच्च। बीजादावपि सहकारिसमवधानासमवधानाभ्यामेवोपपत्तेः, कुर्वद्रपत्वाकल्पनात् ।

इति शरीरात्मवादमतखण्डनम् ।

● वा० प्रि०—बौद्धसम्प्रदाय के ही कुछ विद्वान् क्षणिक शरीर का ही चेतन (आत्मा) अर्थात् 'क्षणिकशरीरेष्वेव चैतन्यम्' चेतनता क्षणिकशरीरो का धर्म है ऐसा मानते हैं, किन्तु पूर्वोक्त दो दोषों (प्रमाणाभाव तथा गौरव) के कारण उनका पक्ष भी खण्डित हो जाता है। ये बौद्धैकदेशीविद्वान् क्षणिक शरीर में ही चैतन्य (ज्ञान) मानते हैं, और चार्वाक भी चैतन्य को शरीर का ही धर्म मानते हैं। तथापि दोनों में भेद इतना ही है कि बौद्ध, शरीर को क्षणिक मानकर उसमें 'चैतन्य' मान रहा है। किन्तु चार्वाक शरीर को क्षणिक नहीं मानता। अब नैयायिक 'गौरवात् अतिशये मानाभावाच्च' कहकर बौद्धैकदेशी विद्वानों के मत का खण्डन कर रहा है। प्रतिक्षण परिवर्तनशील शरीर में नवीन नवीन सस्कारों के पैदा होने से अनन्त सस्कारों की कल्पना करने का गौरव होगा। यही दोष, ज्ञान को उत्पादक मानने पर दिया गया था। इसपर बौद्ध ने कहा था कि हम प्रतिक्षण पैदा होनेवाले शरीर में बार बार सस्कारों की उत्पत्ति न मानकर केवल स्मरण से अव्यवहित पूर्वक्षण के शरीर में ही विशेष अतिशय (शक्ति) का उत्पन्न होना मानते हैं, जिससे अनन्तसस्कारों की कल्पना करने का गौरव नहीं होगा। उसपर नैयायिक ने उत्तर दिया था कि स्मरण से अव्यवहित पूर्वक्षण के क्षणिकशरीर में विशेष अतिशय (शक्ति) को मानने में कोई प्रमाण नहीं है। क्षणिकविज्ञानवादी का कहना था कि "क्षणिक विज्ञान ही आत्मा तथा ज्ञान का कर्ता है"। उन पक्ष को छोड़ इसके बदले "क्षणिक शरीर को ही आत्मा तथा ज्ञान का कर्ता" इस पक्ष ने माना है। किन्तु यह पक्ष भी ठीक नहीं है। इसके मानने में भी वैसा ही महान गौरव है। जैसे देवदत्त ने कभी पहले यज्ञदत्त को देखा था। वही यज्ञदत्त कुछ समय के पश्चात् उस देवदत्त से मिला। उस समय देवदत्त को 'वही यह यज्ञदत्त है' ऐसा प्रत्यभिज्ञान (ऐक्य-विषयकज्ञान) उत्पन्न होता है। किन्तु उपयुक्त पक्ष में यह प्रत्यभिज्ञा हो नहीं पायेगी, क्योंकि पूर्वोक्त प्रत्यभिज्ञान में 'वह यज्ञदत्त यही है' ऐसे

दोनों ज्ञान एक नहीं होंगे। क्योंकि शरीर के क्षणिक होने से अत्मस्वरूपी अनन्त शरीरा की कल्पना करनी होगी, और जिस समय प्रत्यभिज्ञान होगा, उस समय वह पूर्व का शरीर तो नष्ट हो जाने के कारण रहेगा नहीं। एवच पूर्व के शरीरस्वरूपी आत्मा के न होने से प्रत्यभिज्ञान होने की अनुपपत्ति (असिद्धि) होगी। वह अनुपपत्ति न हो तथा प्रत्यभिज्ञान की उपपत्ति हो सके इसलिये इस क्षणिक शरीर में क्षणिक तथा अनन्त शक्तियाँ और उनके प्रागभाव तथा ध्वंस आदि की कल्पना बौद्धों को करनी होगी, उससे महान गौरव होगा। इतना ही नहीं, किन्तु तादृश क्षणिक तथा अनन्त शक्तियों की कल्पना करने में कोई प्रमाण भी नहीं है।

इसपर बौद्ध अपने वासनासक्रमवाद के साधनाथ एक तक उपस्थित कर रहा है। वह कहता है—खेत में बोया हुआ बीज ही अकुर को पैदा कर पाता है। कुशूल (कुठले) में रखा हुआ बीज नहीं। अकुर को उत्पन्न करनेवाले बीज में 'कुवद्रूपता' नामक धर्म रहता है। वही धर्म, अकुर को उत्पन्न करता है। वह 'कुवद्रूपता' धर्म अकुरोत्पत्ति का प्रयोजक धर्म है। इस धर्म के योग से अकुर के उत्पन्न होने की व्यवस्था होती है यह बात तो तुम्हें भी मान्य है। 'कुवद्रूपता' का अर्थ है—'कुवत फलोन्मुख रूप यस्य, तस्य भाव "कुवद्रूपत्वम्" कुवद्रूपता इत्यर्थः। अकुरोपधायकक्षणिकबीजव्यक्तिमात्रवृत्तिर्बीजत्वव्याप्यो जातिविशेषः। अर्थात् फल को उत्पन्न करता हुआ रूप' है जिसका, उसे 'कुवद्रूप' कहते हैं, उसका भाव 'कुवद्रूपता' कहा जाता है। एवच अकुरत्वावच्छिन्न अकुर के प्रति कुवद्रूपत्वेन बीज कारण होता है। सामान्यरूपेण (बीजत्वेनरूपेण) बीज, अकुर के प्रति कारण नहीं है। यह 'कुवद्रूपता' अकुरजननयोग्यजातिविशेषरूप है। वह जातिविशेष, फलोपधायक क्षेत्रस्थबीज में ही रहता है, कुशूलस्थबीज में नहीं। क्योंकि उसमें (कुवद्रूपत्व में) फलोपधायक क्षणिक समयबीजमात्रवृत्तिर्वत्ति सति बीजत्वव्याप्यत्व रहता है। अर्थात् 'यत्र यत्र कुवद्रूपत्व तत्र तत्र बीजत्वम्' यह समझा जाता है। बौद्धसिद्धान्त में जो जो भावपदार्थ हैं, वे सभी क्षणिक माने जाते हैं। पदार्थ का भावत्व क्या है? अथक्रियाक्षमता ही भावत्व है। स्वकार्योत्पत्ति में समर्थ होना ही अथक्रियाक्षमता है। उसीको पदार्थ की सत्ता कहते हैं। एवच अकुरोत्पत्त्यव्यवहितपूर्वक्षणवृत्तिक्षेत्रस्थ बीज ही अकुरोत्पत्ति में समर्थ होता है। उसीतरह पूर्वक्षण में स्थित शरीर या ज्ञान में किसी अतिशय (शक्ति) की कल्पना करने की कोई आवश्यकता नहीं है। यहाँ पर भी हम स्मरण से पूर्वक्षण

में स्थित शरीर या विज्ञान मे 'कुवद्रूपता' धम को मान लेंगे, उस धम के कारण स्मरण हो रहा है। अर्थात् क्षणिक विज्ञान भी उत्तरविज्ञान मे कुवद्रूप वेनवधर्मेण सस्कारोत्पादक होता है कहेंगे। उसी प्रकार क्षणिकशरीर भी उत्तरोत्तरशरीरनिष्ठ-सस्कार का उत्पादक 'कुवद्रूपत्व' धम के द्वारा ही होता है। ऐसा मानने से अनन्त शक्तिकल्पनारूप गौरव आदि दोष नहीं हो पायेगा। दृष्टान्त में दिये गये बीज के साथ कुवद्रूपता की जैसी समव्याप्ति है, वैसी ही विज्ञान के साथ भी कुवद्रूपता की समव्याप्ति है। 'यत्र यत्र कायजनकत्व तत्र तत्र कुवद्रूपत्वम्, यत्र यत्र कुवद्रूपत्व तत्र तत्र कायजनकत्वम्'—यह समव्याप्ति का आकार है।

नैयायिक—यह जो आपने कहा था कि 'अकुरोत्पत्त्यव्यवहितपूर्वक्षणवर्ति-क्षेत्रस्थबीज ही अकुरोत्पत्ति का कारण होता है' वह ठीक नहीं है, क्योंकि आपका 'कुवद्रूपता' का सिद्धान्त ही भ्रमपूर्ण है। अकुरोत्पत्ति में 'बीज' अपने सामान्यरूप से ही कारण होता है, 'कुवद्रूपता' सज्ञक धम के कारण नहीं। कुशूलस्थित बीज से अकुर न होने का कारण यह है कि उसे सहकारिकारणा की उपलब्धि नहीं हो पाई। क्षेत्रस्थ बीज को पृथ्वी, जल, तेज, वायु सयोगरूप सहकारिकारणों का सन्निध्य प्राप्त हो जाने से वह अकुरोत्पादन मे समर्थ हो गया। यदि उन सहकारिकारणों की उपलब्धि (सान्निध्य) न होती तो उस बीज से भी अकुरोत्पत्ति कभी भी न हुई होती। कुशूलस्थबीज तथा क्षेत्रस्थबीज वस्तुतः एक ही है। बौद्ध का यह भ्रम है कि कुशूलस्थबीज भिन्न है और क्षेत्रस्थबीज भिन्न है, तथा क्षेत्रस्थबीज मे ही 'कुवद्रूपता' रहती है। अकुरोत्पत्ति के प्रति कुवद्रूपत्वेन बीज मे कारणकल्पना करना व्यर्थ है। उसीतरह क्षणिक विज्ञान या क्षणिक शरीर को कुवद्रूपत्वेन कारण समझना भी व्यर्थ है, क्योंकि सस्कार का कारण 'अनुभव ही' समभाव है। अतः क्षणिकवाद का आधारभूत 'कुवद्रूपता'वाद बौद्धों का भ्रम है। एवम् वासनासंक्रम की अनुपपत्ति वैसी ही स्थिर रही। इस प्रकार विज्ञानवाद का खण्डन हो जाता है।

॥ इति क्षणिकविज्ञानवादियोगाचारमतखण्डनम् ॥

बौद्धों के सम्बन्ध मे निम्नलिखित इतिहास ज्ञातव्य है—भगवान् बुद्ध (सुगत) उपदेशक है और वे एक ही हैं। तथापि उनके माध्यमिक, योगाचार, सौत्रान्तिक और वैभाषिक नाम के चार शिष्य हैं, जो भावनाभेद से भिन्न भिन्न विचार रखते हैं। भगवान् बुद्ध के शिष्य होने के नाते इन चारों को बौद्ध कहते हैं। उनमे मुख्य माध्यमिक सर्वशून्यतावादी है। इस माध्यमिक शिष्य को

परिपक्व चित्तवाला तथा मुख्य अधिकारी जानकर भगवान् बुद्ध ने इसे शून्यवाद का उपदेश दिया । इस कारण यह शिष्य शून्यवादी माध्यमिक नाम से प्रसिद्ध हुआ । इसका मत संक्षेप में इस प्रकार है—

‘यत् सत् तत् विनश्यति’ जो सत होता है वह नष्ट होता है । अतः सर्व ‘शून्य शून्यमिति विभावनीयम्’—अतः सबत्र शून्य की भावना करनी चाहिये । अतएव कहा गया है—‘परित्राटकामुकशुनामेकस्याम्प्रमदातनो ।

कुणप कामिनो भक्ष्य इति तिलो विकल्पना ॥”

इस कारण १—“सर्व क्षणिक क्षणिकम्” । २—“सर्वं दुःखं दुःखम्” । ३—“सर्वं स्वलक्षणं स्वलक्षणम्” । ४—“सर्वं शून्यं शून्यम्” इन चार भावनाओं के बलपर समस्त वासनाओं की निवृत्ति हो जाने से परनिर्वाणरूप ‘शून्यतत्त्व’ को प्राप्त किया जाता है । उससे हम कृतार्थ हैं, अब हमें उपदेश्य नाम की कोई वस्तु नहीं रही ।

दूसरे योगाचार शिष्य को किञ्चित् परिपक्वचित्तवाला जानकर भगवान् बुद्ध ने उसे शून्यरूप तत्त्व में प्रवेश पाने के हेतु प्रथमतः क्षणिकविज्ञानवाद का उपदेश किया । इसकारण यह शिष्य क्षणिकविज्ञानवादी योगाचार बौद्ध के नाम से प्रसिद्ध हुआ । इसका मत संक्षेप में इस प्रकार है—स्वयम्प्रकाशविज्ञान का स्वीकार अवश्य करना चाहिये । अन्यथा जगदान्धप्रसंग होगा । विज्ञान के सम्बन्ध में कहा जाता है कि—

‘तत् स्यादालयविज्ञानं यद् भवेदहमास्पदम् ।

तत् स्यात्प्रवृत्तिविज्ञानं यन्नीलादिकमुल्लिखेत् ॥’

ग्राह्य-ग्राहक सवित्ति में वस्तुतः अभेद होनेपर भी एकचन्द्र में द्वित्वावभास के समान पृथगवभास का भ्रम हुआ करता है । एवञ्च भावनाचतुष्टय के बल से विविधविषयाकार-विर्वाजित शुद्धक्षणिकविज्ञानोदयस्वरूपमोक्ष को प्राप्ति होनेपर ही कृतार्थता प्राप्त होती है । भगवान् बुद्ध ने अपने तीसरे सौत्रान्तिक शिष्य को तथा चौथे वैभाषिक शिष्य को आन्तर विज्ञान से भिन्न बाह्य घटादि पदार्थों में उनका अभिनिवेश जानकर उन दोनों के अभिप्राय के अनुसार बाह्य अर्थ का उपदेश किया । इन दोनों शिष्यों में भेद इतना ही है कि सौत्रान्तिक तो बाह्य अर्थों को अनुमेय (अनुमितिज्ञान का विषय) मानता है, और वैभाषिक उन बाह्य अर्थों को प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय मानता है । सौत्रान्तिक बौद्ध का मत संक्षेप में इस प्रकार है—घट पटादि बाह्य पदार्थ सब हैं ही, किन्तु उन सबका

प्रत्यक्ष नहीं होता । वे सब बाह्यपदार्थ अनुमेय ही हैं । जैसे—भाषा से देश का अथवा सम्भ्रम से स्नेह का अनुमान किया जाता है, वैसे ही ज्ञानाकार से ज्ञेय का अनुमान ही किया जाता है । अर्थात् ज्ञानाकारानुमेयक्षणिकबाह्याथ ही आत्मा ह । दुःख, दुःखायतन और दुःखसाधन का निरोधकर विमलज्ञान का उदय होना ही मुक्ति है । वैभाषिक बौद्ध का मत संक्षेप में इस प्रकार है—ग्राह्य और अध्यवसेय भेद से पदार्थ दो प्रकार के हैं । उनमें ग्राह्यग्राहक निर्विकल्परूपग्रहण अर्थात् ज्ञान ही कल्पनापोढ होने से अभ्रान्त प्रत्यक्ष है और वही प्रमाण है, और अध्यवसाय तो सविकल्परूप है अर्थात् अनुमान कल्पनारूप होने से अप्रमाण है । सौत्रान्तिक और वैभाषिक में इतना ही भेद है कि सौत्रान्तिक 'बाह्यानुमेय-पदार्थवादी' है और वैभाषिक 'बाह्यप्रत्यक्षाथवादी' है ।

उपयुक्त बौद्धों को माध्यमिक, योगाचार, सौत्रान्तिक और वैभाषिक आदि नाम कैसे प्राप्त हुए ? इसका भी इतिहास है, जो ज्ञातव्य है—शिष्यों को 'योग' और 'आचार' दोनों का अनुष्ठान करना चाहिये । उनमें अप्राप्त की प्राप्ति के लिये जो पयनुयाग उसे 'योग' कहते हैं और गुरु की उक्ति का स्वीकार कर लेना 'आचार' है । गुरु की उक्ति का अङ्गीकार कर लेने के कारण तो वह 'उत्तम' है, किन्तु प्रश्न (पयनुयोग) न करने के कारण 'अधम' भी है । अतः ऐसे एक शिष्य को 'माध्यमिक' नाम प्राप्त हुआ । इनका सिद्धान्त नागार्जुन की 'माध्यमिक कारिका' में इस प्रकार बताया गया है—चार सभावित कोटियों (सत नहीं, असत् नहीं, सत और असत् दोनों नहीं, और दोनों से भिन्न भी नहीं) की अपेक्षा विलक्षण जो 'शून्य तत्त्व' है, उसी को माध्यमिकों ने अपना परम-तत्त्व माना है । 'न सन्नासन्न सदसन्न चाप्यनुभयात्मकम् ।

चतुष्कोटिविनिर्मुक्त तत्त्व माध्यमिका विदुः ॥'

—(माध्य० कारि० १७)

माध्यमिक साहित्य का यह विकास, ब्राह्मण-बौद्ध पण्डितों के तार्किक बुद्धि का परमोत्कृष्ट ह । शून्यवाद के सिद्धान्त का उपपादन, माध्यमिककारिका, प्रज्ञापारमिता रत्नकरण्ड आदि ग्रन्थों में उपलब्ध होता है ।

दूसरे शिष्य ने भगवान् बुद्ध के द्वारा उक्त भावनाचतुष्टय और बाह्याथशून्यता का अङ्गीकार कर आन्तर शून्यता का भी अङ्गीकार कर लिया, किन्तु क्यों, कैसे ? यह प्रश्न मनमें न उठने के कारण दूसरे बौद्ध को 'योगाचार' नाम प्राप्त हुआ ।

तीसरा शिष्य 'सौत्रान्तिक' है। इसने सूत्र का अन्त (रहस्य) पूछा। इसलिये भगवान् बुद्ध ने उससे कहा कि 'तुमने सूत्र का अन्त पूछा' अतः तुम सौत्रान्तिक हो।

चौथा शिष्य वैभाषिक है। इसने अपने मनमें यह सोचा कि भगवान् ने 'माध्यमिक' को तो गन्धादि बाह्यविषय और रूपस्कन्धादि आन्तरविषयो के विद्यमान रहनेपर भी, उनके प्रति अनास्था कराने के लिये 'सर्व शून्यम्' का उपदेश किया और 'विज्ञानमेव एक सत् — विज्ञान ही एकमात्र सत् है — ऐसा उपदेश योगाचार' को किया, और 'उभय सत्यम् — दोनों सत्य हैं — यह उपदेश सौत्रान्तिक को किया। अर्थात् तत्तत् शिष्यों की बुद्धि को देखते हुए भगवान् ने परस्पर विरुद्ध उपदेश उन्हें किये। अतः 'सर्व विरुद्धा भगवतो भाषा' इस प्रकार कहनेवाले शिष्य को 'वैभाषिक' नाम प्राप्त हुआ। भगवान् बुद्ध के द्वारा किये गये सभी उपदेश भिन्न भिन्न शिष्यों की भिन्न भिन्न बुद्धि के अनमार भिन्न भिन्न से प्रतीत होते हैं, तथापि भिक्षुपादप्रसरन्याय से सभी का पयवसान सर्वशून्यता में ही समझना चाहिये।

१—वैभाषिक 'बाह्याथप्रत्यक्षवादी' है। २—सौत्रान्तिक 'बाह्यार्थानुमेयवादी' है। ३—योगाचार 'विज्ञानवादी' है। ४—माध्यमिक 'शून्यवादी' है।

मानमेयोदयकार ने उक्त चारों बौद्धों के मतों को एक ही पद्य में इसप्रकार बताया है—

योगाचारमते तु सन्ति मतयस्तासां विवर्तोऽखिलः।

अन्योऽस्ति क्षणिकस्त्वसावनुमितो बुध्येति सौत्रान्तिकः

प्रत्यक्ष क्षणभगुर च सकलं वैभाषिको भाषते ॥”

वैभाषिक—हीनयान का अनुयायी है, यह ससार और निर्वाण दोनों को सत्य मानता है। माध्यमिक, सौत्रान्तिक और योगाचार ये तीनों 'महायान' के अनुयायी हैं। उनमें माध्यमिक—ससार तथा निर्वाण दोनों को असत्य मानता है। सौत्रान्तिक—ससार को सत्य किन्तु निर्वाण को असत्य मानता है। योगाचार—ससार को असत्य किन्तु निर्वाण को सत्य मानता है।

इति बौद्धमत संक्षेप

● अस्तु तर्हि क्षणिकविज्ञाने गौरवान्नित्यविज्ञानमेवात्मा अविनाशी वाऽरेऽयमात्मा सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म इत्यादिश्रुतेरिति चेत् ? न तस्य

सविषयकत्वासम्भवस्य दर्शितत्वात् । निर्विषयकस्य ज्ञानत्वे माना भावात्सविषयकत्वस्याप्यनुभवात् । अनो ज्ञानादिभिन्नो नित्य आत्मेति सिद्धम् ।

‘सत्य ज्ञानमि’ति हि ब्रह्मपर जीवे तु नो ग्युज्यते । ज्ञानाज्ञानसुखित्वादिभिर्जीवानां भेदसिद्धौ सुतरामीश्वरभेदः । अन्यथा बन्धमोक्षव्यवस्था नुपपत्तिः । योऽपीश्वराभेदबोधको वेद सोऽपि तदभेदेन तदीयत्व प्रतिपादयन् त्वीति अभेदभावनयैव यतितव्यमिति वदति । अत एव ‘सर्व एवात्मनि समर्पिता’ इति श्रूयते । मोक्षादशायामज्ञान निवृत्तावभेदो जायत, इत्यपि न भेदस्य नित्यत्वेन नाशयोगात् । भेदनाशेऽपि व्यक्ति द्वय स्थास्यत्येव । न च द्वित्वमपि नश्यतीति वाच्यं, तत्र निर्धर्मके ब्रह्मणि सत्यत्वाभावेऽपि सत्यस्वरूप तदितिवद् द्वित्वाभावेऽपि व्यक्तिद्वयात्मको ताविति सुवचत्वात् । मिथ्यात्वाभावोऽधिकरणात्मकस्तत्र सत्यत्वमिति चेदेकत्वाभावो व्यक्तिद्वयात्मको द्वित्वमित्यप्युच्यताम् ।

● अब नित्यविज्ञानात्मवादी अद्वैतवेदान्ती अपना मत उपस्थित कर रहे हैं—क्षणिकविज्ञानात्मवादी (विज्ञान स्वतः प्रकाश होने से चेतन है और वह विद्युत के समान भावरूप होने से क्षणिक है । जिस पदार्थ का अपने उत्पत्ति क्षण से उत्तरक्षण में सम्बन्ध नहीं होता, उसे क्षणिक कहते हैं । उस क्षणिक विज्ञान को ही आत्मा समझनेवाले) योगाचार बौद्ध के क्षणिकविज्ञानात्मवाद को स्वीकार करने में अनन्तशक्ति तत्प्रागभाव ध्वंस आदि अनेक कल्पनारूप गौरवदोष प्राप्त हो रहा था, इसकारण ‘आत्मतत्त्व’ को क्षणिकविज्ञानरूप नहीं माना जा सकता, यह कहकर नैयायिक ने योगाचार बौद्ध को परास्त किया, वह ठीक ही किया । हम वेदान्ती भी गोरवादिदोष पराहत हुए योगाचार के मत को उचित नहीं मानते । किन्तु, नित्य अर्थात् त्रिकालाबाध्य, एकरस यानी प्रागभाव—ध्वंसाप्रतियोगी, जो विज्ञान अर्थात् स्वप्रकाशचैतन्य, जो श्रुतिप्रसिद्ध है, उसे ही आत्मतत्त्व के रूप में मान लिया जाय । अर्थात् सच्चिदानन्दस्वरूप ब्रह्म ही ‘आत्मा’ है, उसके अतिरिक्त किसी को भी ‘आत्मा’ नहीं कहा जा सकता । हम वेदान्ती अपने इस कथन में बहुदूरगम्यश्रुति को प्रमाणरूप में दे रहे हैं—‘अविनाशीति ।’ योगीश्वर याज्ञवल्क्य अपनी पत्नी ‘गार्गी’ को सम्बोधित कर रहे हैं—‘अरे’ इति । हे गार्गी ! ‘अयम्’ अर्थात् वेदान्तविचार में प्रस्तूयमान यह, ‘आत्मा’ अर्थात् चेतन, ‘अविनाशी’ है, अर्थात् नाशाप्रतियोगी यानि

त्रिकालाऽबाधित है,— (बृहदा० ब्रा० ५, व० १४) । इसी बात का समर्थन तैत्तिरीयश्रुति भी कर रही है—“सत्यं ज्ञानम्” इति—(तैत्ति० आ० व०।अनु०१) ‘सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म’—सत्यम् अर्थात् त्रिकालाबाध्य, ‘ज्ञानम्’ अर्थात् चित्स्वभाव, ‘अनन्तम्’ अर्थात् त्रिविध (देश, काल, वस्तु) परिच्छेदरहित यानि व्यापक, ‘ब्रह्म’ अर्थात् आत्मा है । क्योंकि ‘बहुत्वादं बहुणत्वाच्च आत्मा ब्रह्मेति शीयते’ ऐसा कहा गया है । इस तैत्तिरीयश्रुति में सत्य आदि तीन पद स्वरूप लक्षणपरक है । ‘सत्य’ पद से मिथ्या की व्यावृत्ति ‘ज्ञान’ पद से जड की व्यावृत्ति और ‘अनन्त’ पद से परिच्छिन्न की व्यावृत्ति की गई है । ‘इत्यादि श्रुते’ यहाँ ‘आदि’ पद से ‘नित्य विज्ञानमानन्द ब्रह्म’ इत्यादि श्रुतियों को समझना चाहिये । ‘सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म’ इस श्रुतिवाक्य ने ब्रह्म का स्वरूपलक्षण बताया है । इस वाक्य में ‘ब्रह्म’ पद लक्ष्यपरक है और सत्य आदि तीनों पद स्वरूप-लक्षण परक है । यहाँ पर निर्विशेष ब्रह्म के ही ये सत्यादि विशेष बताये गये हैं । इन तीनों पदों से जब ब्रह्म को विशेषित किया जाता है, तब सत्यादि के विरुद्ध असत्य, जाड्य, परिच्छिन्न पदार्थों से जो व्यावृत्त हो वही ‘ब्रह्म’ है, यह स्पष्ट हो जाता है । जैसे—नीलमुत्पलम्, रक्तमुत्पलम्’ इत्यादि वाक्यप्रयोग करने पर अन्य व्यक्तियों से व्यावृत्त हुआ ‘उत्पल’ है, ऐसा समझ में आता है, उसी तरह जो असत्यादि अन्य पदार्थों से व्यावृत्त हुआ जाना जाता है, वही ‘ब्रह्म’ है । इस प्रकार से व्यावृत्त हुए सच्चिदेकतान परिपूर्ण ‘ब्रह्मस्वरूप’ का ज्ञान होता है । व्यावृत्ति का ज्ञान यदि न हो तो अनतादि से व्यावृत्ति न हो सकने से ‘ब्रह्म’ का ज्ञान नहीं हो पायेगा । व्यावृत्ति भी ब्रह्मस्वरूप से भिन्न न होने के कारण निर्विशेष अद्वैतवाद की स्थिति में कोई अन्तर नहीं आता । वही ‘ब्रह्म’ उपाधिवशात् ‘जीवभाव’ को प्राप्त होता है । नाना उपाधियों के कारण नाना जीव होते हैं । उपाधि भी माया और अविद्या के भेद से दो प्रकार की मानी गयी है । जब ‘चैतन्य’ मायोपाधि से युक्त होता है, तब उसे ईश्वर कहते हैं और जब ‘चैतन्य’ अविद्योपाधि से युक्त होता है तब उसे ‘जीव’ कहते हैं । ससार का कारण अविद्या ही है । इस अविद्या का विनाश विद्या से होता है । ‘तत्त्वमसि’ आदि महावाक्योपदेश से होनेवाली ‘अहम्ब्रह्मास्मि’ इत्याकारा अखण्डाकारवृत्ति को ही ‘विद्या’ कहते हैं । विद्या के द्वारा अविद्या का नाश होनपर जीव के ब्रह्मस्वरूप का आविर्भाव होना ही ‘मोक्ष’ है । यह अद्वैतवेदान्तियों का सिद्धान्त है । समस्त पुरुषदोषों से रहित भगवती श्रुति ही स्वयं होकर आत्मा को जब नित्यविज्ञानस्वरूप बता रही है, वहाँ उसके बारे में और क्या सोचना विचारना शेष रह जाता है ।

इस प्रकार अद्वैतवेदान्ती ने अपना विचार जब उपस्थित किया, तब सिद्धान्ती (नैयायिक) उन्हें उत्तर देता है—“न” इति । ‘आत्मतत्त्व’ को नित्यविज्ञानस्वरूप माननेवाले वेदान्ती से नैयायिक पूछता है ।

नैयायिक—आप (वेदान्ती) यह बतावें कि आत्मा को आप नित्यविज्ञान-स्वरूप कहते हैं, या परमेश्वर को नित्यविज्ञानस्वरूप कह रहे हैं ? यदि आप आत्मा को नित्यविज्ञानस्वरूप कहते हो तो, क्षणिकविज्ञानात्मवाद के खण्डन करते समय हम कह चुके हैं कि ‘तस्य सविषयकत्वाऽसंभव’ अर्थात् विज्ञानात्मा का सविषयक होना कभी संभव नहीं है । उसके सविषयक न होने से ‘आत्मा’ नित्यविज्ञानस्वरूप नहीं हो सकता । अभिप्राय यह है—वेदान्तियों का अभिमत नित्यविज्ञान, सविषयक है या निर्विषयक ? यदि सविषयक कहें तो उसका विषय क्या है ? यदि समस्त जगत् को उस ज्ञान का विषय कहें तो सभी को सवज्ञ होना चाहिये । यत्किञ्चित् वस्तु को यदि उस ज्ञान का विषय कहें तो सुषुप्ति में भी रूपादि विषयों का भान होना चाहिये, किन्तु होता नहीं है । अतः आत्मा को नित्यविज्ञानस्वरूप नहीं कह सकते ।

यदि द्वितीयपक्ष अर्थात् नित्यविज्ञानरूप आत्मा को निर्विषयक मानते हैं अर्थात् आत्मस्वरूपी विज्ञान में कोई भी विषय नहीं आ सकता, तो वैसा मानने में कोई प्रमाण नहीं है । ज्ञानत्व में विषयिता की व्याप्यता रहती है । अब व्यापकी-भूतविषयिता को न मानने पर ज्ञानत्व की भी सिद्धि नहीं हो पायगी । अभिप्राय यह है कि ‘विषयनिरूप्य हि ज्ञानम्’ यह एक नियम है । अतः ससार में कोई भी ज्ञान निर्विषय नहीं होता यानी वह (ज्ञान) किसी न किसी वस्तु को विषय न करे यह संभव नहीं । अभिप्राय यह है कि ज्ञान, विषय को प्रकाशित करता है, अर्थात् ज्ञान, विषय का प्रकाशक है और घटादिविषय, ज्ञान के द्वारा प्रकाश्य है । विषय, ज्ञान का निरूपण करता है । अतः विषय को ज्ञान का निरूपक कहते हैं और ज्ञान विषय के द्वारा निरूप्य होता है । इस रीति से ज्ञान और विषय का प्रकाश्य-प्रकाशकभाव, निरूप्य निरूपकभावसंबन्ध हुआ करता है । इसी अभिप्राय का उपपादन ‘सविषयत्वस्याप्यननुभवात्’ के द्वारा किया जा रहा है । मुक्तावलीकार कहते हैं कि यदि कोई यह आशंका करे कि जीव (आत्मा) में जगद्विषयकत्व नहीं है और न नियतयत्किञ्चिद्विषयकत्व ही है, बल्कि जिस जीव में अद्विषयकत्व का अनुभव हो उस जीव में तद्विषयकत्व अर्थात् जिस जिस वस्तु को जो जो आत्मा ग्रहण करता है उस उस विज्ञानस्वरूप आत्मा को तत्तद्विषयकत्व मान

लिया जाय। इस आशका पर 'सविषयकत्वस्याप्यननुभवात्' से समाधान दे रहे हैं—'घटस्य ज्ञानम्'—घट का ज्ञान—यह अनुभव तो सभी को होता है, इस कारण 'ज्ञान' को घटादिविषयक सभी ने माना है, कि तु 'घटस्य आत्मा' यह अनुभव आज तक किसी को नहीं हुआ है इसलिये 'नित्यविज्ञानस्वरूप आत्मा' को सविषयक नहीं कहा जा सकता। अतएव 'जीवात्मा' विज्ञानस्वरूप न होकर विज्ञान से भिन्न (ज्ञानेच्छादिगुणभेदवान्) और नित्य (ध्वंस प्रागभावाप्रतियोगी) सिद्ध होता है। एवञ्च ज्ञानेच्छादिगुणों के अधिकरणरूप में ही आत्मा को स्वीकार कर लेना चाहिये। वेदान्ती शका करता है कि यदि तुम (नैयायिक) आत्मा को ज्ञान का अधिकरण कहोगे तो आत्मा को विज्ञानस्वरूप कहनेवाली श्रुति से विरोध होगा।

नैयायिक—'सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्म' यह श्रुति सत्य ज्ञान अनन्तपदों में ब्रह्मपद का सामानाधिकरण्य प्रदर्शित करती हुई ब्रह्मस्वरूप का प्रतिपादन कर रही है, जीवस्वरूप का प्रतिपादन नहीं।

वेदान्ती शका करता है कि ज्ञानस्वरूप ब्रह्म से जीव की एकता (तादात्म्य, अभेद) होने से जीव भी ज्ञानस्वरूप है।

नैयायिक—'ज्ञानाज्ज्ञानसुखित्वादि०' ग्रन्थ से जीव ब्रह्म में भेद सिद्ध कर वेदान्ती की शका का समाधान कर रहे हैं। कितने ही जीव, जिस समय ज्ञान या सुख का अनुभव करते हैं, उसी समय अन्य कितने ही जीव, अज्ञान का तथा दुःख का अनुभव करते हैं। एवञ्च ज्ञान, अज्ञान, सुख, दुःख आदि भिन्न-भिन्न धर्मों से जीवों में परस्पर भेद स्पष्ट है। अर्थात् 'जीव' अनेक है किन्तु 'परमेश्वर' एक है, अनेक नहीं। अतः वही अनेक जीवरूप कैसे होगा? क्योंकि एकत्व और अनेकत्व का परस्पर विरोध है। एवञ्च 'जीव' 'परमेश्वर' से भिन्न तथा अनेक है, यह सहजसिद्ध होता है। सुख-दुःख के अनुभव तथा अनित्यज्ञान से युक्त हुए असंख्य (नाना अनेक) जीवात्माओं के साथ, नित्यज्ञानसम्पन्न सदा सुखी परमेश्वर का ऐक्य (तादात्म्य) होना कदापि संभव नहीं। इस कारण 'जीव' तथा परमेश्वर अर्थात् 'ब्रह्म' का परस्पर 'भेद' ही सिद्ध है, ऐक्य नहीं। जीव और ईश्वर (ब्रह्म) के परस्पर भेद का अनुमान इस प्रकार होगा—'जीवेशौ, परस्पर भिन्नौ, विरुद्धधर्मक्रान्तत्वात्, दहन-तुहिनवत्'। अभिप्राय यह है—'ईश्वर' तो सबज्ञ, सबवित्, सबशक्तिमान, नियामक, नित्यमुक्त है, और 'जीव' अल्पज्ञ, अल्पशक्ति, दुःखी, नियाम्य है, ऐसी परिस्थिति में विरुद्ध धर्मवाले जीवेश्वर में

अभेद होना कैसे संभव हो सकता है ? क्योंकि विरुद्ध धर्माव्यास का ही नामान्तर तो भेद है ।

वेदान्ती—तार्किक-प्रदर्शित अनुमान के द्वारा जीवेश में परस्पर भेद सिद्ध हो जाने पर भी परमेश्वर ने स्वयं 'समैवाशो जीवलोके' इस भगवद्गीतावाक्य के द्वारा 'जीव' को 'ईश्वराश' बताया है । अतः 'जीव' को परमेश्वर से अभिन्न ही स्वीकार करना चाहिये, दोनों को अभिन्न (एक) मानने पर 'जीवों' (आत्माओं) की विज्ञानरूपता सिद्ध हो जाती है । क्योंकि परमेश्वर 'ज्ञान'-रूप है ।

नैयायिक—उक्त अभेद का खण्डन करने के लिये 'अन्यथेति' ग्रंथ को उपस्थित कर रहा है । नैयायिक कहता है कि यदि वेदान्ती जीव और ईश्वर (ब्रह्म) में भेद न मानें अर्थात् जीवात्मा परमात्मा को एक ही माने तो अमुक जीव, ससारी (बद्ध) है तथा अमुकजीव मुक्त है, यह व्यवस्था नहीं बन सकेगी, क्योंकि बद्ध-मुक्तात्मा एवं जीव परमात्मा दोनों एक है । वेदातियों के मत में सभी तो ब्रह्मरूप हैं ।

यदि यह कहे कि तत्तत् अन्त करणावच्छिन्न चैतन्य के एक होने पर भी किसी व्यक्तिविशेष के अन्त करण का नाश होने पर उसके अन्त करणावच्छिन्न चैतन्य को हम 'मुक्त' कहेंगे और जिसके अन्त करण का नाश नहीं हुआ, उसके अन्त करणावच्छिन्न चैतन्य को हम 'बद्ध' कहेंगे, जिससे बद्ध-मुक्त की व्यवस्था में कोई अनुपपत्ति नहीं होगी । इसपर नैयायिक कहता है कि वेदान्ती के उपयुक्त कथनानुसार - बद्ध मुक्त की व्यवस्था बन जाने पर भी मोक्ष के हेतु प्रयत्नानुष्ठान की विफलता तो बनी ही रहेगी । क्योंकि एक अन्त करण के नाश होनेपर भी अन्त करणान्तर से अवच्छिन्न स्वात्मा में दुःखोत्पत्ति अवश्य ही होगी, तब प्रयत्नानुष्ठान के फलस्वरूप निदुःखत्व का होना कभी संभव ही नहीं होगा । यदि यह कहे कि ये सुख दुःखादिधम अन्त करण के ही हैं, चैतन्य के नहीं, तो मोक्ष के लिये प्रयास करना नितान्त व्यर्थ होगा, क्योंकि आत्मा तो नित्यमुक्त ही है । यदि यह कहे कि भ्रमनिवृत्ति के लिये प्रयत्न करना आवश्यक है, किन्तु यह कथन भी ठीक नहीं होगा, क्योंकि अन्त करणान्तर से अवच्छिन्न हुए आत्मा में भ्रम का होना पुनरपि अनिवाय है, तब मुक्ति के लिये प्रयत्न करना निरर्थक ही होगा । अतः जीव और ब्रह्म में भेद स्वीकार करना ही होगा ।

वेदान्ती—जीव और ब्रह्म में यदि परस्पर भेद कहेंगे तो 'तत्त्वमसि'

‘अहं ब्रह्माऽस्मि’ इन अभेद प्रतिपादक श्रुतियो से विरोध होगा । क्योंकि ‘तत्त्वमसि’ आदि वाक्य—अखण्डावयवपरक है । इसी का उपपादन ‘योऽपीति’ अथ से कर रहे हैं—परब्रह्म के साथ जीवात्मा के अभेद का प्रतिपादन करनेवाले ‘तत्त्वमसि’ श्रुतिवाक्य का अर्थ वेदान्तियों के मतानुसार इस प्रकार किया जाता है । ‘तत्’ अर्थात् परोक्षत्वादिविशिष्ट चैतन्य (सर्वज्ञत्वविशिष्ट आत्मा), ‘त्वम्’ अर्थात् अपरोक्षत्वादिविशिष्ट चैतन्य (अल्पज्ञत्वविशिष्ट देवदत्तात्मा) ‘असि’ अर्थात् भेदाभाव यानी एकता । पञ्चदशीकार कहते हैं—“एकता ग्राह्यतेऽसीति तदैक्यमनुभूयताम्” । एवञ्च जहदजहल्लक्षणा (भागत्यागलक्षणा) के द्वारा विरुद्ध अश (परोक्षत्व-अपरोक्षत्वादिविशिष्ट अश) का त्यागकर अविरुद्ध अश अर्थात् अखण्ड चैतन्य मात्र का बोधन कराया जाता है । सक्षप में अभिप्राय यह है कि छान्दोग्योपनिषद् के उद्दालक—श्वेतकेतु की कथा के प्रसंग में ‘तत्त्वमसि’ यह महावाक्य नौ बार आया है । इस वाक्य में ‘तत्, त्वम्, असि’ ये तीन पद हैं । इनमें ‘तत्’ पद का वाच्य (मुख्य) अर्थ परोक्षत्वादिविशिष्ट ‘अन्तर्यामी ईश्वर’ है । ‘त्वम्’ पद का वाच्य (मुख्य) अर्थ अपरोक्षत्वादिविशिष्ट पुण्य—पापकर्ता नियाम्य जीव है । ‘तत्—त्वम्’ दोनों पद, समानविभक्तिक हैं, अतः अभेदान्वय के योग्य हैं । परन्तु दोनों पदों के विशिष्ट वाच्यार्थों की एकता होना संभव नहीं, क्योंकि तत्-पदवाच्य सर्वज्ञत्वादिविशिष्ट ईश्वर की त्वम्पदवाच्य अल्पत्वादिविशिष्ट जीव के साथ ऐक्य अर्थात् तादात्म्य कभी हो ही नहीं सकता, और वेदवाक्य को सत्यार्थद्योतक होने के कारण अप्रमाण भी नहीं कहा जा सकता, उसका प्रामाण्य तो विश्वप्रसिद्ध है । अतः उन दोनों वाच्यार्थों में एकता सिद्ध करने के लिये चिन्मात्रस्वरूप ब्रह्म में दोनों पदों (तत् और त्वम्) की जहदजहल्लक्षणा करते हैं । उस लक्षणा के द्वारा ‘अद्वितीय ब्रह्म’ लक्षित किया जाता है । यही कारण है कि अद्वैत वेदान्तियों ने ‘तत्त्वमसि’ वाक्य को अभेद प्रतिपादक बताया है ।

नैयायिक—दो पदों में लक्षणा करने की अपेक्षा पूर्वपद में ही लक्षणा करके अर्थ निर्वाह करने में लाघव होगा । ईश्वर के साथ जीव का अभेदप्रतिपादन करनेवाले वेद ने जहाँ कहीं ‘तत्त्वमसि’ आदि वाक्यों के द्वारा ब्रह्म और जीव का अभेद बताया है, उस (अभेदप्रतिपादन) का तात्पर्य यही है कि समस्त जीव (आत्माएँ), ब्रह्म (ईश्वर) के सम्बन्धी हैं, यानी वे सब आत्माएँ ईश्वर पर आश्रित हैं । अर्थात् ‘तत्त्वमसि’ में तस्य त्वम् असि विग्रह समझना चाहिये ।

वेद में आये हुए ऐसे वाक्यों को 'अथवाद' वाक्य कहते हैं। 'तस्य त्वम्' ऐसा विश्रुत करने पर 'तत्' पद की तत्सम्बन्धी में लम्पणा हो जानी है। वेदान्तियों की दृष्टि से 'तत्'—त्वम् = वह परमात्मा ही 'तू'—जीव है। यह अभेद भाव प्रदर्शित किया जाता है, किन्तु वह वास्तविक न होकर आपातन भागिन होना है। वस्तुतः भेद रहते हुए भी अभेद प्रतिपादा का प्रयोजन 'जीवात्मा' के अधिकार का महत्त्व बताना ही है। अर्थात् 'तत्त्वमसि' वाक्य में स्वामि भेदक भाव सम्बन्ध को अभेदरूप से बताकर जीव की प्रशंसा की है। अर्थात् अभेद भावना से परमात्मा में जीव को प्रेमभक्ति करनी चाहिये, यह उद्देश दिया गया है। अनेक विद्वानों ने जीव ईश के अनेक प्रकार के सम्बन्ध बनाये हैं। कुछ लोग 'चैतन्याख्य सम्बन्ध', कुछ लोग 'ज्ञानसजातीयज्ञानादिभूतत्व सम्बन्ध', कुछ लोग 'भोक्तृस्थितिकत्व सम्बन्ध', कुछ लोग 'नियाम्य नियामकभावसम्बन्ध' मानते हैं। 'त्वम्' पद अल्पज्ञात्मपरक है और 'असि' पद वतमान अस्तित्व का बोधन कर रहा है। एवञ्च महावाक्य का शाब्दबोध इस प्रकार होगा—'परमेश्वरज्ञानादिसजातीयज्ञानादिभूतस्तितावान्'। तात्पर्य यह है कि—चैतन्य के अथवा ज्ञान आदि के कारण 'तू' (जीव) परमेश्वर के समान है। एवञ्च 'जीव' परमात्मा में भिन्न है। ऐसा मानने पर जीव तथा प्राण आदि सभी कुछ परमात्मा के चरणारविन्द में समर्पित है। अर्थात् विद्वान् अपने पुत्ररूप आत्मा को तथा शरीररूप आत्मा को और मुख्य आत्मा को ईश्वर के चरणों पर अर्पित करे, क्योंकि जीवादिक परमात्मा के अधीन है—ऐसा उपनिषदादि ग्रन्थों में कहा गया है, वह भी यथार्थ हो जाता है। अर्थात् यदि दोनों में भेद न हो तो समपण कौन किसे करेगा? अनेक ग्रन्थों में कहा हुआ उपयुक्त कथन सब व्यर्थ होगा। अभेद प्रतिपादक वाक्य ईश्वर की उपासना करने के निमित्त ही कहे गये हैं। ईश्वर की उपासना करते समय अभेद भावना रखना आवश्यक है। एवञ्च तदीय होने के कारण उसके साथ अभेद का प्रतिपादन किया गया है, वह अभेद-प्रतिपादन वास्तविक रूप में नहीं है। जैसे—कोई पिता अपने पुत्र के विषय में कहता है—'यह देवदत्त मेरी आत्मा है' देवदत्त और उसके पिता दोनों वस्तुतः एक दूसरे से भिन्न हैं तथापि स्वजन्य-जनकत्वसम्बन्ध से (उपचार से) आत्मपद द्वारा अभेद व्यवहार किया जाता है। उसीप्रकार उत्पादक होने के कारण पितृस्थानापन्न ईश्वर का पुत्रस्थानापन्न जीवों के साथ तदीय होने के कारण (नियाम्य = नियामकभावादि सम्बन्ध से सम्बन्धित होने के कारण) अभेद का

प्रतिपादन औपचारिक रूप से किया गया है, वास्तविक रूप से नहीं। मुक्तावली कार ने 'स्तौति' पद प्रयोग के द्वारा सूचित किया है कि वास्तविक भेद के रहते हुए भी 'यजमान प्रस्तर १' 'आदित्यो यूष' इत्यादि अभेदबोधक अनेक वाक्य वेद में उपलब्ध होते हैं। इन वाक्यों में जैसे उपचार (गौणीलक्षणा) किया गया है, वैसे ही प्रकृत में जीव और ईश्वर में अभेद बतानेवाले 'अहं ब्रह्मास्मि', 'तत्त्वमसि' इत्यादि वेदवाक्य भी जीव का ईश्वर से अभेद बताकर जीवात्मा में ईश्वर का सम्बन्ध बताते हुए जीव की स्तुति करते हैं। अतः मुमुक्षुओं के लिये अभेदोपासना का प्रतिपादन करने में ही इन अभेद बोधक वाक्यों का तात्पर्य है। 'अभेदभावनयैव यतितव्यमिति वदति'—यहाँ 'भावना' का अर्थ 'उपासना' है। अर्थात् चित्त का विजातीयप्रत्ययानन्तरित समानाकार-प्रत्यय प्रवाह ही भावना है, जिसे 'निदिध्यासन' भी कहते हैं। इसप्रकार की अभेदोपासना (भावना) का अनुष्ठान करने के लिये भगवतीश्रुति मुमुक्षुओं से कह रही है। निरतिशयान-रूप ब्रह्म में परानुरक्तिसम्पादनाथ अभेदोपासना करने के लिये ये अभेदबोधक वाक्य हैं। अपने इस अभिप्राय की पुष्टि में भगवतीश्रुति को प्रमाणरूप में उपस्थित कर रहे हैं—“अतएव” इति। परमेश्वर में परानुरक्ति सम्पादनाथ अभेदबोधक वाक्यों का तात्पर्य होने से ही भगवतीश्रुति का यह कथन है कि 'सभी जीव, आत्मा में अर्थात् परब्रह्म में समर्पित हैं, यानी वे कहते हैं कि 'हे भगवन परमेश्वर! हम, तुम्हारे ह'। इसप्रकार उन्होंने अपने को ब्रह्म के प्रति अर्पण कर दिया है। एवम् जीवों को जब परमेश्वर से भिन्न माना जाय

१ पूर्वमीमांसा के प्रथमाध्याय के चतुर्थपाद के तेरहवें अधिकरण की 'तत्सिद्धिपेटिका' में यह विचार किया गया है कि 'यजमान प्रस्तर' यह गुणविधि है या अथवाद है? पूर्व पक्षी ने कहा कि यह गुणविधि है, क्योंकि जघन्य प्रस्तर पद लक्षित प्रस्तरकाय स्तुत्यारण को उद्देश्य कर अधिकरणत्वेन रूपेण यजमान का विधान किया गया है। तब सिद्धान्ती कहता है कि यहाँ पर प्रत्यक्ष विधि का श्रवण नहीं है, अतः “प्रस्तरमुत्तरम्बहिष सादयति” इस अर्थविधि के साथ एकवाक्यता होने से उपयुक्त वाक्य को अथवाद मानना ही उचित है। यजमान पद गौणी वृत्ति के द्वारा प्रस्तर का स्तावक है। प्रकृत इष्टि में चार दर्भ-मुष्टियाँ काटी जाती हैं। मन्त्रसंस्कृत हुई प्रथम दर्भ मुष्टि पर 'जुहू' रखी जाती है जो प्रथम दर्भ-मुष्टि विधति-सज्ञक उदगग्र दो दर्भों पर रखी जाती है, जो 'प्रस्तर' कहते हैं।

तभी तो उनकी यह शरणागति उपपन्न हो सकेगी। अभेद मानने पर यह श्रुत्युक्त शरणागति नहीं बन सकेगी।

दूसरी बात यह भी है कि जीव ब्रह्म का अभेद मानने पर सेव्य सेवकभाव प्रतिपादकश्रुत्यर्थ को अप्रमाण कहना होगा, क्योंकि एक व्यक्ति में सेव्य सेवक भाव बन नहीं सकता। अतः जीव-ब्रह्म में भेद मानना ही होगा।

शका—वेदांती कहता है—मोक्षदशायामिति ।' ब्रह्मातिरिक्त (ब्रह्म से भिन्न) सभी कुछ मिथ्या है, अतः 'अन्योन्याभाव' (भेद) भी मिथ्या है। तथा च अज्ञान काल में भेद के रहने पर भी मोक्षकाल में (तत्त्वज्ञानाऽव्यवहित उत्तर क्षण में) मिथ्या ज्ञान के निवृत्त होने पर तो जीवात्माओं का ब्रह्म के साथ अभेद रहेगा ही। क्योंकि 'अज्ञान निवृत्तौ' यहाँ पर 'नञ्' का अर्थ 'विरोधी' है, जैसे 'असुर' में नञ् का अर्थ विरोधी माना जाता है। अतः जीव-ब्रह्म में अभेद (ऐक्य) होता है।

समा०—नैयायिक कहता है कि जीव ब्रह्म में अभेद (ऐक्य) प्रतिपादन की प्रक्रिया ठीक नहीं है। तथाहि—'तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान जन्य सत्कार का नाश उससे स्मरण की अनुत्पत्ति, उससे रागादि की अनुत्पत्ति, उससे धर्माधर्म की अनुत्पत्ति, उससे सुखादि की अनुत्पत्ति होने पर जीव ईश्वर दोनों समान धमवाले हो जाने से अभेद सिद्ध हो जायगा, क्योंकि उसके होने में कोई बाधक नहीं है' यह अभेद प्रतिपादक प्रक्रिया वेदान्तियों की इसलिये उचित नहीं प्रतीत हो रही है, क्योंकि 'भेदस्य नित्यत्वेन नाशाऽसम्भवात्'। हम नैयायिकों के मत में भेद (जीव ईश्वर का भेद घट पट के भेद के समान अन्योन्याभावरूप है, और वह नित्य (ध्वस का अप्रतियोगी) है अतः उमका नाश होना सम्भव नहीं है।

वेदान्ती—जैसे नवीन नैयायिकों के मत में 'अन्योन्याभाव पथकत्व' गुणरूप होने से उसे अनित्य कहा जाता है, वह अन्योन्याभावरूप (अभावरूप) नहीं है और उस गुण का नाश होता है। उसी प्रकार हम वेदान्ती भी भेद को अन्योन्याभावरूप न मानकर 'पृथक्त्व' गुण मानेंगे। उस गुण के अनित्य होने के कारण उसका नाश भी सम्भव है। तब भेद (पृथक्त्व) के न रहने से (अनियत अपेक्षाबुद्धि जन्य जीवगत अनेक पथकत्व रूप भेद के न रहने से) मोक्षकाल में 'अभेद' रहेगा ही। अतः जीव-ब्रह्म के अभेद में कोई बाधा नहीं है। नैयायिक—'भेद-नाशेऽपि' इति। वेदान्तिसम्मत अनियत अपेक्षाबुद्धिजन्य जीवगत अनेक

‘पृथक्त्व’ रूप ‘भेद’ के नष्ट होने पर भी ‘दो व्यक्ति’ तो बने ही रहेंगे । अर्थात् जीवव्यक्ति और ब्रह्मव्यक्ति, इन दो व्यक्तियों की स्थिति तो बनी ही रहेगी । तस्मात् जीव और ब्रह्म की भिन्नता ही है, ऐक्य नहीं । तात्पर्य यह है कि जैसे अपेक्षाबुद्धि के नष्ट होने पर यद्यपि ‘द्वित्व’ का नाश हो जाता है, तथापि दो व्यक्ति (व्यक्तिद्वय) तो रहते ही हैं, वैसे ही कारणभूत अनियतापेक्षाबुद्धि के नाश होने पर अज्ञान का नाश यद्यपि हो जाता है तथापि व्यक्तिद्वय की स्थिति में कोई अन्तर नहीं हा पाता । अतः भेद तो सदा स्थिर रहता है ।

वेदान्ती—‘न च द्वित्वमपीति ।’ ‘द्वित्व’ भी ब्रह्म से भिन्न होने के कारण मिथ्या है अतः अपेक्षाबुद्धि के नष्ट होने से ‘द्वित्व’ का भी नाश हो जाता है, तब विशेषण के अभाव में विशिष्ट व्यक्तिद्वय की स्थिति कैसे हो सकेगी ?

नैयायिक—दो पदार्थों में ‘अयमेक, अयमेक’—यह एक है, यह एक है—इस रीति से प्रतीत होने वाली अपेक्षा बुद्धि से ‘द्वित्व’ गुण (धर्म) पैदा होता है । उसका (द्वित्व का) नाश मान लेने पर भी एक एक करके प्रतीत होने वाले वे दोनों पदार्थ, व्यक्तिद्वय ही कहलायेंगे । वे दोनों व्यक्ति एक नहीं समझे जायेंगे । जैसे वेदांतियों के मत में, भेद के भय से ब्रह्म में सत्यत्व, ज्ञातत्वादिधर्म नहीं माने जाते, अतएव निधमक, निविशेष ब्रह्म का स्वीकार किया जाता है ।

ऐसे निधमक ब्रह्म में भी अर्थात् उसमें सत्यत्व, ज्ञानत्व, नित्यत्वादी धर्मों के न रहने पर भी उसे (ब्रह्म को) सत्यम्बस्वरूप स्वीकार करते हैं । उसी तरह अपेक्षा बुद्धि के नाश से द्वित्व का नाश होता है, अतः द्वित्व के न रहने पर भी दोनों (जीव परमात्मा) पृथक् पृथक् व्यक्ति हैं यह सरलता से कहा जा सकता है । एवं च दोनों (जीव-ब्रह्म) की एकता नहीं है ।

वेदान्ती—‘मिथ्यात्वाभाव’ इति । निधमक का अर्थ है ‘स्वभिन्न धर्म शून्यत्वम्’ वेदान्तियों के मत में ‘अभाव’ को अधिकरणात्मक (अधिकरणस्वरूप) माना जाता है । अतः मिथ्यात्वाभाव का अधिकरण सत्यत्व होने से मिथ्यात्वाभाव ‘सत्यत्व हुआ, वह सत्यत्व, ब्रह्मात्मक ही है, ब्रह्म से भिन्न नहीं है । अतः ब्रह्म में सत्य’ का व्यवहार करना उचित ही है, किंतु नैयायिक का व्यवहार (व्यक्तिद्वय का व्यवहार) उचित नहीं है, क्योंकि द्वित्व के नष्ट होने से द्वित्व का तो वहां अभाव है और एकत्वाभाव को वे (नैयायिक) अधिकरणस्वरूप नहीं मानते । अतः व्यक्तिद्वय का व्यवहार ही नहीं सकता । हमारे मत में (वेदान्तियों के मत में) ‘मिथ्यात्वाभावोऽधिकरणात्मकस्तत्र सत्यत्वम्’—तत्र अर्थात् ब्रह्म में, जो

मिथ्यात्वाभाव (स्वाधिकरणनिष्ठ-अत्यन्ताभाव-प्रतियोगित्वाऽभाव) है, वह अधिकरणात्मक है अर्थात् ब्रह्मात्मक है। अतः वही (ब्रह्मा ही) सत्यत्व के व्यवहार का विषय होता है।

नैयायिक — ‘एकत्वाभाव’ इति। प्रत्येक में एकत्व रहता है, जीव ब्रह्मात्मक दो व्यक्तियों में तो ‘एकत्व’ नहीं है। अतः व्यक्तिद्वय साधारण (दो व्यक्तियों में समानरूप से रहनेवाला) जो एकत्वाऽभाव है, वह व्यक्तिद्वयात्मक (व्यक्तिद्वयस्वरूप) हुआ, क्योंकि (वेदान्ती के मतानुसार) अभाव को अधिकरणात्मक मानने में कोई आपत्ति नहीं है और लाघव भी है। अतः अधिकरणात्मक (व्यक्तिद्वयात्मक) जो एकत्वाभाव है, वही ‘द्वित्व’ व्यवहार का विषय होता है। अर्थात् उसे ही हम ‘द्वित्व’ कहते हैं। एवं च जीव ब्रह्म ये दो हैं, एक नहीं है। इसलिये उनमें भेद व्यवहार करना हमारा उचित ही है।

‘मोक्षदशायामज्ञान-निवृत्तौ से लेकर द्वित्वमित्यप्युच्यताम्’ तक के प्रघट्टक का सरलार्थ यह है कि वेदान्तमत के अनुसार यदि कहा जाय कि मोक्षकाल में जीव का अज्ञान नष्ट हो जाने से ब्रह्म के साथ जीव का अभेद (ऐक्य) होता है, तो नैयायिक के मतानुसार यह भी कहा जा सकता है कि घट-पट के भेद की तरह जीव ब्रह्म का भेद, अन्योन्याभावरूप है और उसके नित्य होने से उसका नाश भी नहीं होगा। अतः जीव ब्रह्म का भेद तो नित्य ही है। इस पर कदाचित् वेदान्ती यह कह दे कि ‘भेद’ को हम अन्योन्याभावरूप स्वीकार न कर उसे ‘पृथक्त्व’ के रूप में स्वीकार करेंगे तब ‘पृथक्त्व’ तो गुणपदाय है अतः उसका नाश भी हो सकता है। उस स्थिति में जीव ब्रह्म की एकता हो सकती है। इस पर नैयायिक भी कह सकता है कि ‘भेद’ को पृथक्त्व (गुण) के रूप में स्वीकार करने पर भी तथा उसके नष्ट हो जाने पर भी ‘दो व्यक्ति’ नष्ट नहीं हो सकते, वे तो विद्यमान रहेंगे ही। अतः जीव ब्रह्म में भेद तो स्थिर बना ही रहा। इस पर कदाचित् वेदान्ती यह कहें कि ‘दो व्यक्तियों’ में रहनेवाले ‘द्वित्व’ धर्म का भी नाश हो जाता है। जब द्वित्व नहीं रहेगा तो एकत्व (ऐक्य) अर्थात् सिद्ध हो जायगा। इस पर नैयायिक भी कह सकता है कि ‘द्वित्व’ धर्म का नाश स्वीकार करने पर भी ‘दोनों व्यक्तियों को एक नहीं कहा जा सकता, क्योंकि दो वस्तुओं में ‘द्वित्व’ धर्म (गुण) रहता है, वह (द्वित्व) अपेक्षा बुद्धि (अयमेक, अयमेक यह एक है, यह एक है इत्याकारक) से पैदा होता है। यदि उस द्वित्व को नष्ट हुआ भी कहें तब भी एक-एक करके प्रतीत होनेवाली दो वस्तुएँ दो व्यक्ति ही

कहलायेंगी, एक नहीं। जब व्यक्तियाँ दो रहेंगी, तब उन्हें एक कैसे कहा जायगा ? अतः जीव और ब्रह्म दो भिन्न भिन्न व्यक्तियाँ हैं, दोनों एक नहीं हैं। वेदान्ती-गण ब्रह्म को निधमक (धर्मरहित) मानते हैं, अतः सत्यत्वादि धर्म, उसमें नहीं रह सकते तथापि वे ब्रह्म को 'सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्म' कहते हुए सत्यरूप कहते हैं। उसी तरह द्वित्व धर्म के न रहने पर भी दो व्यक्तियों की द्विरूपता तो रहेगी ही। अतः द्विरूपता का अपलाप करके एकरूपता कहना उचित नहीं है। इस पर ब्रह्म को सत्यरूप कहनेवाला वेदान्ती 'सत्य की परिभाषा यदि करे कि 'अधिकरण (ब्रह्म) में वतमान (विद्यमान) जो मिथ्यात्वाभाव (मिथ्यात्व का अभाव) है, उसी को 'सत्य' कहते हैं। यानी 'सत्यत्व' कोई भावरूप धर्म नहीं, बल्कि वह अभावरूप है। जब 'सत्यत्व' धर्म, अभावात्मक हुआ तब शेष बचा रहा केवल भावरूप धर्म ब्रह्म। एवञ्च अद्वैत (अभेद) की सिद्धि में कोई बाधा नहीं है।

इस पर नैयायिक कहेगा कि वेदान्तियों के परिभाषिक सत्यत्व के समान हमारा 'द्वित्व' धर्म भी दो व्यक्तियों (व्यक्तिद्वय) में रहनेवाला जो एकत्वाभाव, तद्रूप है, अर्थात् एकत्वाभाव ही 'द्वित्व' है, यह आपको मानना चाहिये। तब यह अभावात्मक 'द्वित्व धर्म' जीव ब्रह्म में हमेशा ही स्थिर रहेगा। एव च द्वित्व धर्म के रहते हुए आपकी अद्वैत (अभेद) सिद्धि कैसे हो सकती है ?

● प्रत्येकमेकत्वेऽपि पृथ्वी जलयोर्न गन्ध इतिवदुभय नैकमित्यस्य सर्वजनसिद्धत्वात्। योऽपि तदानीमभेदप्रतिपादको वेद सोऽपि निर्दुःखत्वादिना साम्य प्रतिपादयति, सम्पदाधिक्ये 'पुरोहितोऽयं राजा सवृत्त' इतिवत्। अतएव 'निरञ्जन परम साम्यमुपैति' इति श्रूयते। ईश्वरोपि न ज्ञानसुखात्मा किन्तु ज्ञानाद्याश्रय 'नित्य विज्ञानमानन्द ब्रह्म' इत्यादौ विज्ञानपदेन ज्ञानाश्रय एवोक्त 'य सर्वज्ञः स सर्ववित्' इत्याद्यनुरोधात्। आनन्दमित्यस्याप्यानन्दवदित्यर्थः। अर्शआदित्वान्मत्वर्थोऽचप्रत्ययात्। अन्यथा पुंलिङ्गत्वापत्तिः। आनन्दोऽपि दुःखाभावे उपचर्यते, भाराद्यपगमे सुखी सवृत्तोऽहमितिवत् दुःखाभावेन सुखित्वप्रत्ययवत्। अस्तु वा तस्मिन्मानन्दो न त्वसावानन्दः, 'असुखम्' इति श्रुते। न विद्यते सुख यस्येति कुतो नार्थ इति चेत् ? न, क्लिष्टकल्पनापत्तेः, प्रकरणविरोधादानन्दमित्यत्र मत्वर्थायाचप्रत्ययविरोधाच्चेति सिद्धेः।

इति नित्यविज्ञानात्मवादवेदान्तिमतखण्डनम् ।

● 'द्वित्व' धर्म दो व्यक्तियों में पैदा होता है, यह सभी जानते हैं। यदि हम उन दो व्यक्तियों को एक एक करके कहे तो उनमें से प्रत्येक में 'एकत्व' धर्म रहेगा, किन्तु दोनों व्यक्तियों को मिलाकर कहना चाहे तो उन्हें 'दो' ही कहना होगा, क्योंकि दोनों एक नहीं हैं। जैसे पृथ्वी में ही 'गन्ध' रहता है, लेकिन यदि कोई पूछे कि पृथ्वी जल दोनों में गन्ध है ? तो उत्तर में कहना होगा कि 'दोनों में गन्ध नहीं है। वैसे ही जब हम दो व्यक्तियों को इकट्ठा देखते हैं तब उनमें हम 'एकत्वाभाव' का अनुभव करते हैं। वह अनुभूयमान एकत्वाभाव ही 'द्वित्व' है। एव च जीव और ब्रह्म में भावात्मक 'द्वित्व' धर्म भले ही न रहे किन्तु अभावात्मक 'द्वित्व' धर्म को तो अभावात्मक सत्यत्व के समान जीव और ब्रह्म में मानना ही होगा। इसी अभिप्राय को ध्यान में रखकर 'प्रत्येकमेकत्वेऽपि' मूल ग्रन्थ को पढ़ा जाय तो समझने में कष्ट नहीं होगा।

वेदान्ती—एक एक व्यक्ति में 'एकत्व' धर्म रहता है, तब उसमें एकत्वावच्छिन्न प्रतियोगिताक-अन्योन्याभावात्मक 'द्वित्व' धर्म कैसे रहेगा ? क्योंकि अन्योन्याभाव का प्रतियोगितावच्छेदक के साथ विरोध रहता है।

नैयायिक—'प्रत्येकमेकत्वेऽपि' जीव में एकत्व है और ब्रह्म (परमेश्वर) में भी एकत्व है। दोनों में से प्रत्येक में एकत्व के रहने पर भी 'उभय, नैकम'—ये दो हैं, एक (एकत्ववत्) नहीं है—यह अनुभव सभी को होता है। अर्थात् जीव और ब्रह्म दोनों को मिलाकर देखने में 'द्वौ' (दो) यही व्यवहार किया जायगा। इसी बात को दृष्टान्त के द्वारा समझाते हैं—पृथिवी-जलयोर्न गन्ध इतिवदिति। अकेली पृथिवी में गन्ध के विद्यमान रहने पर भी 'पृथ्वीजलयोर्न गन्ध' पृथ्वी जल दोनों में गन्ध नहीं है, यह प्रतीति होती है, इसलिये पृथ्वी-जलोभयत्वात्मक व्यासज्य वत्तिधर्मावच्छिन्नानुयोगिताकगन्धात्यन्ताभाव को जैसे स्वीकार किया जाता है, वैसे ही 'द्वौ नैकम' इस प्रतीति से 'द्वित्वात्मकव्यासज्यवत्तिधर्मावच्छिन्नानुयोगिताक एकत्ववद्व्योन्याभाव के स्वीकार करने में भी कोई हानि नहीं है।

वेदान्ती—जीव ब्रह्म का भेद मानने पर मोक्ष के समय जीव ब्रह्म के अभेद (ऐक्य) का प्रतिपादन करने वाली ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति श्रुति कहाँ चरितार्थ होगी ? श्रुति स्वरूप से कह रही है 'ब्रह्मविद् ब्रह्मविषयक निदिध्यासन करनेवाला, 'ब्रह्मैव' ब्रह्मरूप 'भवति' हो जाता है।

नैयायिक—'योऽपि तदानीमिति'। तदानीम अर्थात् मोक्षकाल में वेदान्ती

के कथनानुसार जीव ब्रह्म के ऐक्य (अभेद) का प्रतिपादन करने वाली 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति' श्रुति का तात्पर्य अभेदप्रतिपादन में नहीं है। वह श्रुति (वेद-वाक्य) तो मोक्ष के समय जीवात्मा में निर्दुःखत्व, निर्द्वेषत्व (दुःखराहित्य, द्वेष-राहित्य) आदि के होने से 'ब्रह्म' के साथ उसकी (जीव की) समानता (सादृश्य) को बताती है, अभेद को नहीं। मुक्तावलीकार ने 'निर्दुःखत्वादिना साम्यम्प्रतिपादयति' कहा है। उक्त वाक्य में तृतीया विभक्ति का अर्थ होगा 'अभेद' और उसका 'साम्य' से अन्वय होगा, तब उपयुक्त अर्थ (निर्दुःखत्व-निर्द्वेषत्वादिरूप समानता) सम्पन्न होगा। नैयायिक उक्त श्रुति का अर्थ इस प्रकार करता है—
 ब्रह्मविद्=ब्रह्मविषयकतत्त्वज्ञानवान् 'ब्रह्मैव' ब्रह्मसमानो माक्षस्थितिको भवति। अतः प्रतीयमान जो अभेदाद्य है वह वास्तविक नहीं है, अपितु साम्यपरक अर्थ ही वास्तविक है। साम्यबोधन के तात्पर्य से अभेद का प्रतिपादन लोकव्यवहार में भी किया जाता है 'सम्पदाधिक्ये इति'। जैसे—किसी राजपुरोहित कम-काण्डी ब्राह्मण के पास हाथी, घोड़ा, पृथ्वी, मोटर, सुवर्ण रजतादि द्रव्य सम्पत्ति के अत्यधिक होने पर लोग कहते हैं कि 'यह पुरोहित कर्मकाण्डी ब्राह्मण तो राजा ही हो गया' (पुरोहितोऽयं राजा सवृत्त)। इस वाक्य में अभेदाद्यबोधक 'प्रथमा' विभक्ति का प्रयोग, साम्याद्यबोधन के तात्पर्य से किया गया है। अतएव 'पुरोहितोऽयं राजा सवृत्त' वाक्य सुननेवाले को 'सम्पदाधिक्यप्रयोज्यराजसाम्य पुरोहित' यही अर्थबोध होता है। 'राजा से अभिन्न पुरोहित है' यह अर्थबोध नहीं होता। उसी तरह ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति' यहाँ पर भी 'ब्रह्मसमानो भवति'—ब्रह्म के तुल्य हो जाता है—अर्थ का ही बोध होता है। अतएव अर्थात् 'ब्रह्मविद्' श्रुति के द्वारा साम्य का प्रतिपादन किये जाने के कारण ही भगवती श्रुति बता रही है—'निरञ्जनं परमसाम्यमुपैति।' 'निरञ्जन' = निर्दुःख हुआ मुक्त व्यक्ति (अञ्जन = मिथ्या ज्ञान, उससे रहित मुक्त व्यक्ति), 'परमम्' = निर्दुःखत्वात्मक अपुनभवरूप, 'साम्यम्' मोक्षाख्य समानता को 'उपैति' = प्राप्त होता है। इस श्रुति के द्वारा ब्रह्म-जीवात्मा के भेद की ही सिद्धि होती है, क्योंकि इन दोनों में जो भेद है वह साम्य से व्याप्य (यत्र यत्र ब्रह्म-जीवात्मनोर्भेद, तत्र तत्र साम्यम्) है। एवं च जीव ब्रह्म का भेद ही स्पष्ट हो रहा है।

'निरञ्जन' श्रुति का अर्थ वेदान्तियों के मत से इस प्रकार किया जाता है। 'निरञ्जन' = अविद्यारहित होता हुआ, 'परमम्' = ब्रह्मस्वरूपात्मक, 'साम्यम्' सामानाधिकरण्यप्रयुक्त ऐक्य का, 'उपैति' = अनुभव करता है। उपयुक्त ऊहापोह

के द्वारा आत्ममात्र (समस्त आत्माओं) की विज्ञानरूपता का खण्डन करने के पश्चात् अब पूर्वोक्त द्वितीय पक्ष (ब्रह्म = परमेश्वर की विज्ञानरूपता) का भी खण्डन कर रहे हैं—‘ईश्वरोऽपीति ।’ यहाँ ‘अपि’ शब्द के प्रयोग से यह सूचित किया गया है कि जैसे ‘जीव’ ज्ञान—सुखस्वरूप नहीं है, वैसे ही परमेश्वर (ब्रह्म) भी ज्ञान सुखस्वरूप नहीं है बल्कि ‘आत्मा’ तो ज्ञान, सुखादि का समवायसम्बन्ध से आश्रय (अधिकरण) है । अर्थात् ‘आत्मा’ ज्ञान का अधिकरण, सुख का अधिकरण है, ज्ञानरूप नहीं ।

वेदान्ती—यदि ‘आत्मा’ को ज्ञानरूप न मानकर ज्ञानाधिकरण माना जाय तो ‘नित्य विज्ञानमानद ब्रह्म’—(बृहदा० ५।९।७) श्रुति से विरोध होगा, क्योंकि यह श्रुति ‘ब्रह्म’ को विज्ञान से अभिन्न (ज्ञानरूप) बता रही है । अतः ब्रह्म (परमेश्वर) को ज्ञान का आश्रय (अधिकरण) कैसे कहे ?

नैयायिक—‘नित्यमिति’ । उक्त श्रुति का अर्थ इस प्रकार है—‘नित्यम्’= प्रागभाव ध्वंस का अप्रतियोगी, ‘विज्ञानम्’= समवाय सम्बन्ध से नित्य ज्ञान का अधिकरण, ‘आनन्दम्’= दुःखत्वावच्छिन्नाऽभाववन, परब्रह्म है । श्रुतिगत ‘विज्ञान’ पद से ‘ज्ञानाश्रय’ समझना चाहिये, क्योंकि ‘वि’ उपसर्गपूर्वक ‘ज्ञा’ धातु से ‘करणाधिकरणयोश्च’—(पा० सू० ३।३।११७) सूत्र के द्वारा ‘अधिकरण’ के अर्थ में ‘ल्युट्’ प्रत्यय करने पर ‘विज्ञान’ पद निष्पन्न हुआ है, और वह धर्मभिभावपरक है । अतः ‘विज्ञानमस्ति अस्मिन् इति विज्ञानम्’ अर्थात् विज्ञानाश्रयम्ब्रह्म, यह अर्थ स्पष्ट हो जाता है । इसलिये ज्ञानाधिकरण ही ‘ब्रह्म’ है, ज्ञानरूप नहीं ।

वेदान्ती—‘विज्ञायते इति विज्ञानम्’—इस अर्थ को बताने के लिये ‘वि’ पूर्वक ‘ज्ञा’ धातु से ‘स्वाय’ में ‘ल्युट्’ प्रत्यय क्यों न किया जाय ?

नैयायिक—‘विज्ञान’ पद में स्वायें ल्युट् (भावायक ल्युट्) करने पर य सवज्ञ स सववित्—(मु० उ० १।९) श्रुति से विरोध होगा, और उस विरोध का परिहार नहीं हो पायगा । ‘य सवज्ञ स सववित्’ श्रुति में ‘सवज्ञ और सववित्’ पदों को देखकर पुनश्च की आशंका नहीं करनी चाहिये, क्योंकि—मुण्डक श्रुति में प्रयुक्त ‘विद’ धातु का अर्थ ‘विशेष ज्ञान’ है, और ‘ज्ञा’ धातु का अर्थ ‘सामान्य ज्ञान’ है । अतः उक्त श्रुतिगत ‘यत्’—‘तत्’ पदों का व्यत्यास करके ‘यो यदविषयक विशेषज्ञानवान्, स तद्विषयक-सामान्यज्ञानवान्’—जो जिस विषय का विशेषज्ञान रखता है, वह उस विषय का सामान्यज्ञान भी अवश्य रखता है । इस प्रकार

अथ करने से आपाततः प्रतीयमान पुनरुक्ति नहीं हो पाती। मुण्डक श्रुति के आगे 'इत्याद्यनुरोधात्' कहा गया है। यहाँ 'आदि' पद से 'यस्य ज्ञानमय तप' श्रुति को भी सूचित किया है। 'यस्य' जिस परमेश्वर का 'तप' उत्कृष्टतम तेज ज्ञानमयम्' नित्यज्ञान सुखादि की प्रचुरता से पूरा है। यहाँ 'प्राचुर्य' अथ में 'मयट्' प्रत्यय किया गया है। एवञ्च परमेश्वर (ब्रह्म) में नित्यज्ञान सुखादि की प्रचुरता है। तात्पर्य यह है कि 'नित्य विज्ञानम्' श्रुति के 'विज्ञान' पद में भावा-थक (स्वाथ) ल्युट प्रत्यय करने पर 'य सवज्ञ' श्रुति से विरोध उपस्थित होता है, जिसे दूर नहीं किया जा सकता, इसलिये अधिकरणाथक ल्युटन्त 'विज्ञान' पद की ही यहाँ कल्पना करनी चाहिये।

वेदान्ती—नैयायिकों के कथनानुसार 'ज्ञान' और ब्रह्म में गुण गुणिभाव मानने पर 'विज्ञानमानन्दम्ब्रह्म' श्रुति में प्रयुक्त 'आनन्द' पद की क्या व्यवस्था होगी ?

नैयायिक—'आनन्दमिति ।' "अथ आदिभ्योऽच्"—(पा० सू० ५ । २ । १२७) सूत्र से मतुबधक 'अच्' प्रत्यय से निष्पन्न हुआ नपुंसकलिङ्ग 'आनन्द' पद है। 'आनन्द' अस्यास्तीति' व्युत्पत्ति । इसीलिये 'आनन्दम्' का भी अथ 'आनन्द-वत्' समझना चाहिये। 'आनन्दम्' का 'आनन्दवत्' अथ न करने पर सुखाथक आनन्द शब्द का प्रयोग 'स्यादानन्दथुरानन्द' कोशानुसार पुल्लिङ्ग में होना चाहिये था। मत्वर्थीय अच् प्रत्यय करने पर ही 'आनन्द' शब्द का नपुंसकलिङ्ग में प्रयोग हो सकेगा, अन्यथा नहीं। इसलिये 'आनन्दम्' का 'आनन्दवत्' अथ ही किया गया है।

वेदान्ती—नैयायिकों के मतानुसार परमेश्वर में आनन्दरूपगुण तो है नहीं तब उसमें 'आनन्दवत्त्व' मानना तो अपसिद्धान्त होगा। अतः आनन्दम् का आनन्द-वत् अथ करना उचित नहीं, क्योंकि सुख का अपर पर्याय ही तो आनन्द है और वह पुण्य का फल है। ईश्वर में पुण्य का होना संभव नहीं, क्योंकि विहित क्रिया अन्य धर्म को पुण्य कहते हैं, विहितक्रिया यागादि ही हैं। ईश्वर को यागानुष्ठान का अधिकार ही नहीं तो यागानुष्ठानत्व उसमें कैसे संभव होगा ? जब अनुष्ठाता वह नहीं तो पुण्यजन्यसुखफल का भागी भी वह नहीं होगा।

नैयायिक—'आनन्दोऽपि दुःखाभावे उपचर्यते' इति। दुःखाभाव को प्रवृत्तिविमिम्ब बनाकर 'ईश्वर' में आनन्द शब्द का प्रयोग किया गया है। अभि-

प्रायः यह है कि यह आनन्द शब्द, लक्षणा वृत्ति से दुःखाभाववान् का बोधक होता है। अर्थात् 'आनन्द=दुःखाभाववान्' इत्यर्थः । यहाँ पर 'आनन्द शब्द' का अर्थ 'समवायेन आनन्दवान्' नहीं है। ऐसा करने पर अपमिद्धान्त का दोष नहीं होगा। इसी बात को दृष्टान्त देकर समझाते हैं—भाराद्यपगम इति । भार (बोझ) वहन (ढोने) के बाद उसे (भार का) उतार देने पर अपनी पवस्थिति में प्राप्त हुआ (भाररहित हुआ) व्यक्ति अपने को 'मैं सुखी हुआ' 'सुखी सवत्तोऽहम्'—इतना ही समझना है। वह यह नहीं कहता कि अब 'मैं पहले से अधिक सुख का अनुभव कर रहा हूँ'। दुःखाभाव के रहने से सुखित्व प्रत्यय का केवल वह अनुभव करता है। उसी तरह श्रुतिगत 'आनन्दम का अर्थ आनन्दवत् सुखवत् ब्रह्म समझना चाहिये। यदि वेदान्ती कहें कि 'सम्भवति मुख्येऽर्थे-जघ-यवत्तिकल्पनमयायम — मुख्यार्थ के सम्भव रहते लक्षणावृत्ति के द्वारा अन्याय की कल्पना करना उचित नहीं है, उस पर हमारा (नैयायिक का) कहना यह है कि 'अस्तु वा तस्मिन्' इति । परमेश्वर (ब्रह्म) में नि य ज्ञान की तरह नित्य सुख भी यदि रहता हो, तो भले ही रहे, हमें कोई आपत्ति नहीं, किन्तु उस परमेश्वर (ब्रह्म) को हम आनन्दरूप नहीं मान सकते, उसे आनन्द से तो भिन्न ही मानना होगा। एवञ्च आनन्द और ब्रह्म में अभेद नहीं है। अभेद न मानने में प्रमाण श्रुति है—'असुखम्' इति । 'असुखम्' में 'न सुखम् = असुखम्'—यह नञ् तत्पुरुष समास है। श्रुतिषट्क 'नञ्' सुखभेदपरक है। अतः नञ् शब्द यहाँ पर परमेश्वर से सुख का भेद बोधन कर रहा है। तथा च 'सुखमिन्न' अर्थात् सुखाधिकरण परमात्मा' यह अर्थ 'असुखम्' का है। इस श्रुतिप्रमाण से यह स्पष्ट हो रहा है कि परमेश्वर (ब्रह्म) आनन्दरूप नहीं है।

वेदान्ती—'न विद्यते' इति । 'असुखम्' —में 'न विद्यते सुख यस्य' ऐसा बहुव्रीहि समास करना चाहिये, 'तत्पुरुष' नहीं। बहुव्रीहि करने पर यह अर्थ होगा कि 'जिसमें सुख समवाय सम्बन्ध से नहीं रहता। अर्थात् यत्समवेततया सुखमप्रसिद्धम्'। तथा च—ईश्वर (ब्रह्म) 'सुखवान्' यह अप्रसिद्ध अर्थ है। अतः 'सुखमेवेश्वर' परमेश्वर सुखरूप है, यही अर्थ उचित है, जो बहुव्रीहि समास से उपलब्ध होता है उसे क्यों नहीं स्वीकार करते ?

नैयायिक 'क्लिष्टकल्पनापत्तेः' इति । वेदान्ती के द्वारा प्रदर्शित बहुव्रीहि के द्वारा परमेश्वर को सुखरूप (आनन्दरूप) कहना ठीक नहीं है, क्योंकि वैसा करने में क्लिष्ट कल्पना करनी पड़ती है। अर्थात् बहुव्रीहि करने पर नञ् को लक्षणा

करनी पड़ेगी। बहुव्रीहिसमास अन्यपदाथप्रधान हुआ करता है। अतः नञ की अन्यपदाथ में लक्षणा करना ही क्लिष्ट कल्पना है। ऐसी क्लिष्ट कल्पना 'तत्पुरुष' में नहीं करनी पड़ती।

वेदान्ती—नञतत्पुरुष में भी 'असुख' पद और 'ब्रह्म' पद दोनों में 'एक धर्मिबोधकत्वरूप सामानाधिकरण्य' का अनुभव सभी को होता है। अन्यथा 'असुख' पद और 'ब्रह्म' पद दोनों की तुल्य (समान) वचनता उपपन्न नहीं हो सकेगी। अतः 'नञ' की अभाववान में लक्षणा करना तत्पुरुष में भी आवश्यक है। एवञ्च वेदान्ती के समान नैयायिक को भी लक्षणारूप क्लिष्ट कल्पना तो तुल्य ही है। इसलिये अन्यपदाथप्रधान बहुव्रीहि करना ही उचित है, जिससे ब्रह्म को सुखरूप माना जा सकता है।

नैयायिक—'प्रकरणविरोधात्' इति। बृहदारण्यक के शरीरभेदाद्यथक 'अशरीरम अस्थूलम असुखम' श्रुतिघटक 'असुख' शब्द का 'सुखाभाववत्' अर्थ करना संभव न होने से सवत्र 'नञ तत्पुरुष' ही किया गया है। अतः समान प्रवाह पतित 'असुख' पद में भी प्रकरणानुरोधेन उमीको (तत्पुरुष को) ही करना ठीक प्रतीत हो रहा है, बहुव्रीहि करना ठीक नहीं। किञ्च—बहुव्रीहि करने पर एक अन्य विरोध भी होगा—'आनन्दमित्यत्र' इति। सुखाद्यक आनन्द शब्द का तो नित्य पुल्लिङ्ग में प्रयोग करने का नियम है। और मत्वर्थीय अच प्रत्यय बिना लगाये नपुंसकलिङ्ग में उसका (आनन्दशब्द का) प्रयोग हो नहीं सकता। ऐसी स्थिति में श्रुतिगत 'आनन्दम' प्रयोग की असाधुता होगी, यह एक दोष है। दूसरी बात यह है—'आनन्द ब्रह्मणो विद्वान् न बिभेति कुतश्चन' यह श्रुति तो 'ब्रह्म' और 'आनन्द' में स्पष्टतया भेद का प्रतिपादन कर रही है। गुण-गुणी का भेद माननेवाले नैयायिकों के पक्ष में ही ये सब श्रुतियाँ उपपन्न हो पाती हैं। अभेदवादी वेदान्तियों के पक्ष में नहीं।

अद्वैत वेदान्तियों के सिद्धान्तों का संक्षिप्त सग्रह—

अद्वैत ब्रह्म ही पारमार्थिक सत्य है, जो सच्चिदानन्दस्वरूप है। उससे भिन्न (अतिरिक्त) प्रतीयमान होनेवाला समस्त प्रपञ्च शुक्ति रजत की तरह या मरु मरीचिका की तरह मिथ्या है अर्थात् भ्रान्तिविलास है। जहाँ जिसका अत्यन्ताभाव हो, वही पर उसकी प्रतीति होने को मिथ्या कहते हैं। 'मिथ्यात्वञ्च यत्र यस्यात्यन्ताभाव तत्रैव तस्य प्रतीयमानत्वम्।' मिथ्या को ही प्रतिभास भी कहते हैं। वही अद्वितीय ब्रह्म उपाधिवशात् जीवभाव को प्राप्त हुआ सा लगता है।

उपाधियों के अनेक होने से जीव भी अनेक होते हैं । जैसे घट-मठ आदि उपाधियों की भिन्नता होने से आकाश के एक होने पर भी उसमें नानात्व का व्यवहार (अनेकता का व्यवहार) लोग किया करते हैं । माया और अविद्या के भेद से उपाधि के दो भेद हैं । मायोपाधिक चैतन्य को ईश्वर कहते हैं और अविद्योपाधिक चैतन्य को जीव कहते हैं । राग-द्वेषात्मक प्रबन्धानुपाती ससार को बन्ध कहते हैं । उस बन्ध का निदान (कारण) अविद्या है । जीव में स्व (ब्रह्म) स्वरूप का आविर्भाव होना ही मोक्ष है । तत्त्वमसि आदि महावाक्य से उत्पन्न होनेवाली “अहम् ब्रह्मास्मि” इस प्रकार की अखण्डाकार वृत्ति को ब्रह्माविद्या कहते हैं । यह ब्रह्माविद्या ही उपयुक्त बन्ध का समूल विनाश कर देती है । बन्ध का समूल विनाश हो जाता है, इसलिये मोक्ष को ही परम-गुरुषाथ कहते हैं । भगवती श्रुति कहती है—

यथैव बिम्ब मृदयोपलिप्त तेजोमय भ्राजते तत्सुधीतम् ।

तद्वदात्मतत्त्व प्रसमीक्ष्य देही एक कृताधी भवते वीतशोक ॥

यदात्मतत्त्वेन तु ब्रह्मतत्त्व दीपोपमेनेह युक्त प्रपश्येत् ।

अज ध्रुव सवतत्त्वे विशुद्ध ज्ञात्वा देव मुच्यते सव पाशैः ॥

—(श्वेता० उप० २।१४, १५)

● एतेन प्रकृति कर्त्री पुरुषस्तु पुष्करपलाशवन्निर्लेप किंतु चेतन । कार्यकारणयोरभेदात् कार्यनाशे सति कार्यरूपतया [तन्नाशोपि न स्यादित्यकारणत्व तस्य । बुद्धिगतचैतन्याभिमानान्यथानुपपत्त्या तत्कल्पनम् । बुद्धिश्च प्रकृते परिणाम । सैव महत्तत्त्वम्, अन्तःकरणमित्युच्यते । तत्सत्त्वासत्त्वाभ्यां पुरुषस्य ससारापवर्गौ । तस्या एवेन्द्रियप्रणालिकया परिणतिज्ञानरूपा घटादिना सम्बन्ध । पुरुषे कर्तृत्वाभिमानो बुद्धौ चैतन्याभिमानश्च भेदाग्रहात् । ममेद कर्तव्यमिति मदश्च पुरुषोपरागो बुद्धे स्वच्छतया तत्प्रतिबिम्बादतात्त्विको दर्पणस्येव मुखोपराग । इदमिति विषयोपराग, इन्द्रियप्रणालिकया परिणतिभेदस्तात्त्विको निश्वासाभिहतदर्पणस्येव मलिनिमा । कर्तव्यमिति व्यापाराश । तेनाशत्रयवती बुद्धिस्तत्परिणामेन ज्ञानेन पुरुषस्यातात्त्विकसम्बन्धो दर्पणमलिनिम्नेव मुखस्योपलब्धिरुच्यते । ज्ञानवत्सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नधर्माधर्मा अपि बुद्धेरेव कृतिसामानाधिकरण्येन प्रतीते । न च बुद्धिश्चेतना परिणामित्वादिति मतस्यास्तम् ।

● 'एतेन' पद का सम्बन्ध 'इतिमतमपास्तम' के साथ समझना चाहिये । 'एतेन' इति । इससे अर्थात् पूर्वोक्त अनेक युक्तियों के द्वारा आत्मा मे ज्ञान की अधिकरणता सिद्ध कर देने से और अग्रिम वक्ष्यमाण ग्रन्थ से 'मतमपास्तम्' अर्थात् सारय-मत का निरसन हो गया समझना चाहिये । सारयदशन का अपना सिद्धान्त ह-प्रकृति कर्त्री, पुरुषस्तु पुष्करपलाशवन्निर्लेप, किन्तु चेतन "० इति । प्रकृति अर्थात् सत्त्वरजस्तमो गुणात्मिका मूल प्रकृति ही समस्त विश्व की कर्त्री (उपादान कारण) है । यहा पर प्रकृति मे जो कतत्व बताया गया है, उसे अनुकूल कृतिमत्त्व के रूप मे नहीं समझना । अर्थात् प्रकृति मे किसी प्रकार की कृति रहने से वह कर्त्री नहीं कही जा रही है । अनुकूल कृतिमत्त्वरूप कतृत्व तो प्रकृति की कायरूप बुद्धि मे माना गया है । अर्थात् वह अन्तःकरण का धर्म है । प्रकृति में कतृत्व तो केवल कतृभूतबुद्ध्यात्मक अन्तःकरण का कारणस्वरूप है । यह पारिभाषिक कतृत्व 'प्रकृति' में समझना चाहिये । 'अकार्यावस्थोपलक्षितत्वे सति गुणसामान्यत्वम्प्रकृतित्वम्'—यह प्रकृति का लक्षण है । सत्त्वरजस्तम इन तीनों गुणों की साम्यावस्था को प्रकृति कहते ह । प्रकृति के सम्बन्ध मे ब्रह्मवैवर्तगत प्रकृतिखण्ड के प्रथमाध्याय मे तथा देवीभागवतगत नवम स्कन्ध के प्रथमाध्याय मे—

“प्रकृष्टवाचक प्रश्च कृतिश्च सृष्टिवाचक ।

सृष्टौ प्रकृष्टा या देवी प्रकृति सा प्रकीर्तिता ॥

गुणे प्रकृष्टसत्त्वे च प्रशब्दो वर्तते श्रुतौ ।

मध्यमे रजसि कृश्च ति शब्दस्तमसि स्मृत ॥

सत्त्वरजस्तमोगुण का स्वरूप साख्यकारिकाकार ने यह बताया है—

“सत्त्व लघु प्रकाशकमिष्टमुपष्टम्भक चलञ्च रज ।

गुरुवरणकमेव तम प्रदीपवच्चाश्रयो वृत्ति ॥”

साख्यदशन में पचविंशति (पच्चीस) तत्त्व बताये गये हैं—१ प्रकृति (मूल प्रकृति), २ महत्तत्त्व (बुद्धि या अन्तःकरण), ३ अहकार, ४ पचतन्मात्रा (शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध), ५ पञ्चज्ञानेन्द्रिय (श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा, घ्राण), ६ पञ्च कर्मेन्द्रिय (वाक्, पाणि, पाद, पायु, उपस्थ) ७ पचभूत (आकाश, वायु, अग्नि, जल, पृथ्वी), ८ पुरुष और ९ मन इन्ही पचविंशति तत्त्वों का संग्राहक एक श्लोक भी है—

“प्रकृतिर्बुद्धयहङ्कारौ तन्मात्रैकादशेन्द्रियम् ।

भूतानि चेति सामान्याच्चतुर्विंशतिरेव ते ॥

पञ्चविंशति पुरुष ॥”

इन तत्त्वों में प्रकृति से महत्तत्त्व उत्पन्न होता है। महत्तत्त्व से अहकार, अहकार से पञ्चतन्मात्रा, पञ्च ज्ञानेन्द्रिय तथा पञ्च कर्मेन्द्रिय और मन (उभयेन्द्रिय)—सोलह तत्त्व उत्पन्न होते हैं। इन सोलह तत्त्वों में जो पञ्च-तन्मात्रासंज्ञकतत्त्व ह, उससे पञ्चमहाभूत उत्पन्न होते हैं। ये चौबीस तत्त्व हैं, और पञ्चीसवा तत्त्व ‘पुरुष’ ह।

इन पञ्चीस तत्त्वों के केवल प्रकृति (कारण), केवल विकृति (काय), उभय (प्रकृति विकृति), और अनुभय (न प्रकृति और न विकृति) ये चार भेद किये गये हैं। क्योंकि ‘प्रकृति तत्त्व’ (मूलप्रकृति तत्त्व) विकृति नहीं है अर्थात् किसी का विकार (काय) नहीं है, यानी किसी से भी पैदा (उत्पन्न) नहीं होता। अभिप्राय यह है कि केवल प्रकृति, मूल प्रकृति, प्रधान, अव्यक्त—ये सब प्रकृति के ही नामान्तर हैं। पञ्च ज्ञानेन्द्रिय, पञ्च कर्मेन्द्रिय और उभयात्मक (ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय भी) मन और पञ्चभूत—ये सोलह (१६) तत्त्व, विकार (काय) ही ह अर्थात् ये सोलह तत्त्व किसी भी अन्य तत्त्व के कारण नहीं ह, यानी इनसे कोई भी तत्त्व उत्पन्न नहीं होता। महत्तत्त्व, अहकार, पञ्चतन्मात्रा—ये सात (७) तत्त्व प्रकृति भी (कारण अर्थात् अन्य तत्त्व के उत्पादक भी) हैं और विकृति भी (काय अर्थात् अपने कारणभूत तत्त्व से ये स्वय उत्पन्न भी) होते हैं, यानि ये सात तत्त्व उभयरूप (प्रकृति विकृतिरूप) हैं, और पुरुषतत्त्व न प्रकृति है और न विकृति ही है। अर्थात् यह न किसी का कारण है और न किसी का काय ही है, यानि न कोई इसका उत्पादक है और न यह स्वय किसी से उत्पन्न हुआ है। इसलिये पुरुषतत्त्व अनुभयरूप (न किसी का प्रकृति है और न किसी का विकृति) है। उपयुक्त चौबीस तत्त्व जब हैं और पञ्चीसवा तत्त्व (पुरुष) चेतन ह, तथापि वह कर्ता नहीं है। वह केवल साक्षी-मात्र है। इसी अभिप्राय को एक कारिका के द्वारा श्रीमदीश्वरकृष्ण ने व्यक्त किया है—

मूलप्रकृतिरविकृतिमहदाद्या, प्रकृति विकृतय सप्त ।

षोडकस्तु विकारो न प्रकृतिन विकृति पुरुष ॥

॥ इति साख्यमतसंक्षेप ॥

शका—मुक्तावलीकार ने 'कि तु चेतन' कहा है, इससे यह प्रतीत हो रहा है कि न्याय-वैशेषिक के तुल्य सारयदशन भी 'पुरुष' को ज्ञानवान (ज्ञानाधिकरण) मानता है, ऐसी स्थिति में न्याय वैशेषिक के द्वारा साख्यमत का निराकरण कैसे किया जा सकेगा ?

समा०—साख्यदशन ने 'पुरुष' (चेतन) को ज्ञानरूप माना है, ज्ञानवान नहीं। चेतन से भिन्न (अतिरिक्त) यदि वह (साख्य) ज्ञान को मानें तो उसके परिगणित पच्चीस तत्त्वों की अपेक्षा उसे (ज्ञान को) एक अधिक तत्त्व मानना पड़ेगा। इस कारण सारय चेतन (पुरुष) को ज्ञानरूप ही मानता है, ज्ञानाधिकरण नहीं। किन्तु नैयायिक पुरुष को ज्ञानाधिकरण मानता है।

साख्य—पुरुष में 'कृतिमत्त्वरूप कर्तृत्व' है, ऐसा नैयायिक कहते हैं। कि तु वह ठीक नहीं—'पुरुषस्त्विति'। पुरुष अर्थात् जीव (चेतन) अपरिणामी है। सूत्रकार ने भी कहा है—'निगुणत्वान्नचिद्धर्मा'—(सा० सू० १।१४७)। जीव को पुरुष असलिये कहते हैं कि वह 'पुरि = शरीर में, शेते = व्याप्त है।' उसी पुरुष को चेतन भी कहते हैं। वह पुरुष पुष्कर पत्र (कमल पत्र) की तरह निर्लेप-असग अर्थात् कृति, ज्ञान, सुख दुःख, इच्छा आदि लेपो से रहित है, यानि हमेशा शुद्ध है। निर्लिप्तत्व नाम—'वास्तविकसुखदुःखादिसयोगानाधिकरणत्वम्।' कुछ लोग दूसरे ढंग से कहते हैं—अनुयोगितासम्बन्धेन विजातीय (सुखादि) संयोगवत्त्व लिप्तत्वम्, तद्भिन्नत्वमलिप्तत्वम्। वजात्यञ्चात्र अभिसा लिप्तम्, भस्मना लिप्तम्, तैलेन लिप्तं शरीरमित्याद्यनुगतप्रतीतिसिद्धनोदनत्वव्याप्यजाति-विशेषरूपम्बोध्यम्। श्रुति भी उसकी असगता को बता रही है—असङ्गोह्य पुरुष—('ब० दा० उप० ६।३।१६)। पुरुष की निर्लिप्तता में अनुमान इस प्रकार करेंगे—'पुरुष लिप्तत्वाभाववान् चेतनत्वात्, यन्नैव तन्नैवम्, यथा प्रकृति।' जैसे कमलपत्र जल में रहते हुए भी उससे अलिप्त रहता है वैसे ही पुरुष कतत्वादि धर्मों का आश्रय नहीं होता है। गीता भी कहती है—'लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवाम्भसा'—(भग० गी०)। इससे एक अन्य अनुमान भी होता है—'पुरुष कर्तृत्वादिधर्माभाववान् कारणत्वाभावात् यन्नैव तन्नैवम्, यथा प्रकृति।' साख्य के अनुसार 'चेतनत्व न ज्ञानाश्रयत्वम्, ज्ञानस्य पुरुषे अभावात्।' किन्तु चेतन' इस अनुगतप्रतीति से चेतनपदशक्यतावच्छेदक-

तथा सिद्ध—जातिविशेषत्व चेतनत्वम्, उसीको 'आत्मत्व भी कहते हैं। यह पुरुष चेतन होकर भी जगत का कर्ता नहीं होता। इसमें दृष्टांत पद्मपत्र का दिया गया है। तथाहि—पुष्करपलाश (कमल का पत्ता) पानी में रहकर भी उस पानी से जैसे लिप्त नहीं होता, वैसे ही यह पुरुष जगत के कर्तृत्वादि धर्मों से लिप्त नहीं होता, अर्थात् जगत की निमित्त में नहीं लगता। 'जो किसी भी कार्य के प्रति कारण नहीं होता, वह उन कार्यों का कर्ता भी नहीं होता।' इस नियम के अनुसार 'पुरुष' जगत के प्रति कारण नहीं है तो वह उसका (जगत् का) कर्ता भी नहीं है—यह अनुमान फलित होता है।

यदि उक्त नियम को (जगत् के प्रति कारण न होने से जगत् का कर्ता भी नहीं हो सकता) स्वीकार न करें और पुरुष को जगत के प्रति कारण (जगत् का उत्पादक) मानें तो साख्यदर्शन के अनुसार काय कारण दोनों में भेद न होने से (काय तथा कारण के एक होने में) जगत् रूप कार्य का नाश होने पर पुरुष के कायरूप होने से उसका (पुरुष का) भी नाश हो जायगा। इसलिये पुरुष को किसी भी काय का कारण नहीं माना जाता। भाव यह है कि—साख्य के मत में काय का अपने उपादान कारण के साथ अभेद (तादात्म्यसम्बन्ध) होने से घट पटादि काय का नाश होने पर कायरूपतया अर्थात् घट पटादि काय से अभिन्न होने के कारण उपादानकारणरूप कपाल का भी जैसे नाश होता है, उसी तरह तन्नाशोऽपि अर्थात् आत्मा का भी नाश होने का प्रसंग प्राप्त होगा। ('तन्नाशो न स्यात्' ऐसा पाठ यदि हो तो पुरुष का नाश न हो अथ करना चाहिये), इति—इस कारण 'अकारणत्व = कारणत्वाऽनधिकरणत्व तस्य'। पुरुष में जगत् के प्रति अकर्तृत्व का स्वीकार करना चाहिये, यह साख्य का कहना है। तथाच—नाशाऽप्रतियोगित्वरूप नित्यत्व को अनुपपत्ति होने से पुरुष को जगत् का कारण नहीं मानना चाहिए।

किञ्च—जगत के प्रति यदि पुरुष को कारण कहा जाय तो घमपरिणाम—लक्षणपरिणाम—अवस्थापरिणामों में से किसी एक परिणाम का आश्रय उसे अवश्य ही कहना होगा, और उसे आश्रय कहने पर श्रुति तथा युक्ति से सिद्ध जो उसकी कूटस्थता है, वह नहीं बन सकेगी। घम, लक्षण और अवस्था के भेद से 'परिणाम' तीन प्रकार का होता है। योग सूत्रकार कहते हैं—

“एतेन भूतेन्द्रियेषु धर्मलक्षणावस्था परिणामा व्याख्याता ॥

(पा० यो० सू० पा० २।सू० १३)

मृत्तिका (मिट्टी) रूप धर्मी का जो घटाकार परिणाम ह उसे धर्मपरिणाम कहते हैं । उसी घट के द्वारा अनागत अध्वा का त्याग कर वतमान अध्वा का स्वीकार करना और उसे भी त्याग कर अतीत अध्वा का स्वीकार करना लक्षण परिणाम है । (अध्वा = काल, अनागत = भविष्य, अतीत = भूत) । उसी घट का नवीन प्राचीन के भेद से प्रतिक्षण जो परिक्षय होता रहता है, उसे अवस्था-परिणाम कहते ह । अत सभी पदार्थों का प्रतिक्षण परिणाम होता रहता है । एक 'चित्तिशक्ति' पदार्थ ही ऐसा है, जिसका परिणाम कभी नहीं होता ।

प्रकृति से महत्तत्त्व का होना धमपरिणाम है । साख्य में परिणाम की परिभाषा इस प्रकार है—अवस्थितस्य वस्तुन पूर्वावस्थापरित्यागेन (पूर्वधमनिवृत्तौ) धर्मान्तरोत्पत्ति — परिणाम । कि तु नैयायिक 'विनाश' को ही 'परिणाम' कहते हैं ।

शका— साख्य ऐसे अपरिणामी (निर्विशेष) पुरुष को क्यों स्वीकार कर रहा है ? अर्थात् ऐसे पुरुष के स्वीकार करने में क्या प्रमाण है । ऐसे पुरुष का स्वीकार करना व्यर्थ है ।

समा०— 'बुद्धिगत इति ।' यदि हम 'पुरुष' का स्वीकार न करे तो प्रकृति का साक्षात् काय (परिणाम), जड अ त करणस्वरूप 'बुद्धि' है, उसमें होनेवाला (बुद्धिवर्ती), 'चेतनोऽहम्' इस आकार का जो 'चैतन्याभिमान' अर्थात् बुद्धि को यह ज्ञान (भान) होना कि मैं चेतन हूँ, वह नहीं बन पायगा । अत उपयुक्त अभिमान की सिद्धि के लिये साख्य को 'पुरुष' तत्त्व का स्वीकार करना पड़ता ह । सवत्र प्रसिद्ध चैतन्यस्वरूप पुरुष से सयुक्त हुई बुद्धि में चैतन्याभिमान का आरोप तभी सम्भव हो पाता है । साख्यदशन के इस सिद्धान्त को कभी भूलना नहीं चाहिए कि प्रकृति का प्रथम परिणाम बुद्धि है, 'प्रकृति' जड है, अत उसकी कायरूप बुद्धि का जड होना भी स्वाभाविक है । क्योंकि उपादेय सदा उपादान से अनुविद्ध रहता है । जैसे घट, मृत्तिका से अनुविद्ध होने के कारण वह भी मृत्तिकारूप ही है । किन्तु उसमें (बुद्धि में) ज्ञान-इच्छादि धर्मों की उपलब्धि होने से चैतन्य की भी प्रतीति होती है । किन्तु वह प्रतीति तभी सम्भव हो सकती है जब कि चेतनस्वभाव—पुरुष का उसके साथ सम्बन्ध माना जाय, अन्यथा नहीं हो सकती । आरोप्यमाण पदार्थ कही प्रसिद्ध रहना चाहिये, तभी उसका आरोप हो सकता ह । अतएव प्रसिद्ध चैतन्य का बुद्धि में आरोप किया जाता है । जैसे 'रक्त, स्फटिक' इस प्रतीति में जपाकुसुम के सम्बन्ध से ही स्फटिक में

लौहित्य की प्रतीति होती है। वैसे ही बुद्धि में पुरुष के उपराग (सम्बन्ध) के कारण चैतन्य की प्रतीति होती है।

शङ्का—उस बुद्धि का स्वरूप क्या है, जिसमें पुरुषोपराग के कारण 'मैं' चैतन्य हूँ, इस प्रकार चैतन्य की प्रतीति होती है।

समा०—बुद्धिश्चेति । त्रिगुणसाम्यावस्थारूप 'प्रकृति' का जो प्रथम (साक्षात्) काय (परिणाम) है, अर्थात् प्रकृति की एक अवस्था विशेष है उसी को 'बुद्धि' कहते हैं, उसी के 'महत्तत्त्व' 'अन्तःकरण' ये नामान्तर हैं। जैसे स्फटिक में जपाकुसुम के सम्बन्ध से रक्तिमा और जपाकुसुम के हटा लेने पर उसमें श्वेतिमा होती है, वैसे ही उस बुद्धि के सत्त्व (पुरुष के साथ संयोग) से पुरुष (जीव) को संसार (बन्ध) प्राप्त होता है, और बुद्धि के असत्त्व (पुरुष के साथ वियोग यानी संयोगाभाव) से पुरुष को अपवग अर्थात् आत्यन्तिक दुःखध्वसात्मक मोक्ष प्राप्त होता है। "तस्या एव" इति । 'तस्या' पद का "परिणति" पद के साथ सम्बन्ध है। उस अन्तःकरणरूप बुद्धि का ही ज्ञानवृत्त्यात्मक परिणाम (परिणति), अर्थात् चक्षुरिन्द्रियात्मकनालिका के द्वारा घट-पटादि-विषयो के साथ विषयाकारात्मक जो सम्बन्ध (परिणति-परिणाम) है, वह सम्बन्ध (परिणाम) ज्ञानरूप ही है, उससे अतिरिक्त नहीं। विषय के आकार से आकारित जो इन्द्रियवृत्तिरूप ज्ञान है, वह बुद्धि का ही घम है, आत्मा का नहीं। उसी तरह इच्छा, कृति, सुख, दुःख आदि भी बुद्धि के ही परिणाम हैं, इसलिये कर्त्री, भोक्त्री, सुख दुःख की दात्री बुद्धि ही है।

शङ्का—यदि पुरुष कर्ता, भोक्ता (कर्तृत्व, भोक्तृत्वादि घम पुरुष के) नहीं है, तो पुरुष को 'अहं करोमि' यह प्रतीति क्यों होती है ?

समा०—इन्द्रियरूप नालिका के द्वारा पदार्थ (वस्तु) सन्निकष सम्बन्ध होने के पश्चात् उत्पन्न होनेवाली 'अयं घट' 'इस आकार की वृत्तिवृत्त ही 'प्रमाण' है, और उससे उत्पन्न होनेवाला जो 'घटमहं जानामि' इत्याकारक बोध (अनुभव, प्रमा) है, वह उसका 'फल' है, और वह प्रमा (अनुभव) रूप फल, बुद्धि में वर्तमान रहने पर भी बुद्धि में पड़े हुए प्रतिबिम्बित आत्मा में औपाधिक सम्बन्ध (स्वाश्रयप्रतिबिम्बितत्व सम्बन्ध) से रहता है, इसलिये उस प्रमा (बोध) रूपी फल को 'पौरुषेय' कहा जाता है। एवञ्च बुद्धि के कर्तृत्वादि घम पुरुष में भी औपाधिक रूप से रहते हैं—ऐसा कहा जाता है। अतः बुद्धि और पुरुष के भेदाऽऽग्रहमूलक (अभेदज्ञानमूलक) 'पुरुष कर्ता, भोक्ता' यह अनुभव होता है,

किन्तु उसे (अनुभव को) भ्रमात्मक ही समझना चाहिये। क्योंकि वह (पुरुष) तो असग है, उसमें कतत्वादि धर्मों का होना कदापि संभव नहीं। साख्यवादी के इस अभिप्राय को मुक्तावलीकार 'पुरुषे कर्तृत्वाभिमानो' इस ग्रन्थ से बता रहे हैं। अर्थात् 'अहं करोमि' इस प्रकार का पुरुषगत जो कतत्वाभिमान (कर्तृत्वप्रकारक-अभिमान अर्थात् 'अहम्' प्रत्यय) और प्रकृति के प्रथम परिणामरूप महत्तत्त्वापर-पर्याय बुद्धि को 'अहं (बुद्धि) चेतना' इस प्रकार का जो अभिमान, इन दोनों में भेद (विवेक) का ग्रहण न हो पाने से (बुद्धि और पुरुष का कोई सग नहीं है यह ज्ञान न होने से) पुरुषगत चैतन्य की बुद्धि में और बुद्धिगत कतत्व की पुरुष में प्रतीति होती है। अतः पुरुष को कतत्वाभिमान होता रहता है। अर्थात् बुद्धिगत कर्तृत्व, भोक्तृत्वादि धर्मों की पुरुष में और चैतन्य की प्रतीति बुद्धि में होती रहती है।

नैयायिक—“बुद्धिरुपलब्धिज्ञानमित्यनर्थान्तरम्”—(न्या० सू० १।१।१५)
 इस सूत्र के अनुसार बुद्धि और उपलब्धिरूप ज्ञान (प्रत्यय प्रतीति) में कोई भेद नहीं मानता अर्थात् ज्ञान को बुद्धि का पर्याय मानता है। किन्तु साख्यवादी बुद्धि से उपलब्धि (ज्ञान) को भिन्न मानता है। इसी अभिप्राय को बताने के लिये बुद्धि के तीन अंशों को वह प्रदर्शित कर रहा है—‘ममेदम्’ इति। ‘मम इदं कतव्यम्’ यह प्रतीति सभी को हुआ करती है। इस प्रतीति में न्यायदर्शन के अनुसार ‘मम’ अंश से स्वामित्व, ‘इदम्’ अंश से विषयत्व, ‘कतव्यम्’ अंश से व्यापार (क्रिया) भासित होता है। इसमें ‘स्वामित्व’ आत्मा का वास्तविक है, ‘विषयत्व’ विषय का वास्तविक है, और क्रिया (व्यापार) विषयस्था वास्तविक है। ये सभी, ज्ञान में विषयतया भासित होते हैं। इसलिये इसे भ्रम नहीं कह सकते। किन्तु साख्य का कथन है कि ‘मम इदं कतव्यम्’ में तीन अंश हैं, एक ‘मम’, दूसरा ‘इदम्’, तीसरा ‘कर्तव्यम्’। उनमें ‘मम’ अंश पुरुष का है, क्योंकि बुद्धि में पुरुष का प्रतिबिम्ब पड़ता है। अर्थात् ‘पुरुषचैतन्य’ की बुद्धि में प्रतीति होती है। अर्थात् बुद्धि और पुरुष में भेद का ग्रहण न हो पाने से दोनों में एकत्व का अभिमान होता है। अस्मच्छब्दाद्यभूत पुरुष का सम्बन्ध ‘मम’ इस षष्ठीविभक्ति से ज्ञात होता है। किन्तु वह प्रतिबिम्ब (बुद्धिगत चैतन्य की प्रतीति) वास्तविक नहीं है, अपितु दपणस्थित प्रतिबिम्ब की तरह मिथ्या है।
न्यायिक— दपण में पड़े हुए प्रतिबिम्ब से दपण में कोई परिवर्तन नहीं होता है और न उस प्रतिबिम्ब से बिम्ब (मुख आदि) में ही कोई परिवर्तन होता है, अतः

वह प्रतिबिम्ब जैसे मिथ्या (वास्तविक नहीं) है वैसे ही बुद्धि में पडा हुआ पुरुष (चैतन्य) का प्रतिबिम्ब (छाया) भी मिथ्या है । 'पुरुषोपराग' का अर्थ 'पुरुषसम्बन्ध' है । जैसे दर्पण का मुखसम्बन्ध । 'मम' इस प्रथम अंश की यह व्याख्या हुई ।

अब दूसरा अंश 'विषय' का है । क्योंकि विषय के आकार में बुद्धि ही परिणत होती है, यानी बुद्धि का चक्षुरादि इन्द्रिय के द्वारा विषय के साथ सम्बन्ध होता है और वह सम्बन्ध (उपराग) मिथ्या नहीं है, अपितु निश्वास से अभिहत दर्पण से मलिनमा के सम्बन्ध के समान सत्य है । अर्थात् दर्पण पर फूक मार कर निकलनेवाली भाप से दर्पण के साथ मलिनमा का सम्बन्ध जैसे सत्य है, वैसे ही बुद्धि का विषय के साथ जो सम्बन्ध (विषयाकार परिणाम) है, वह भी सत्य है ।

तीसरा अंश 'कतव्यम्' है, इसका अर्थ है कि किसी विषय की ओर प्रवृत्ति होना, यानी उस विषय के लिये यत्न करना या चेष्टा करना । यह 'कतव्य' व्यापार अंश है । यह भी बुद्धि का ही धर्म है । जैसे निश्वास से निकलनेवाली भाप से दर्पण में जो मलिनमा आ जाती है, वह मलिनमा (दोष) उस दर्पण पर अपना कोई प्रभाव नहीं डाल पाती, क्योंकि दर्पण को पोछने पर पुनः वह पूर्ववत् स्वच्छ (निमल) हो जाता है । उसी प्रकार बुद्धि में उत्पन्न होनेवाले घट पट आदि विषयों के ज्ञान से वस्तुतः पुरुष का कोई सम्बन्ध नहीं है, पुरुष तो बिल्कुल स्वच्छ है । उस ज्ञान से तो बुद्धि का सम्बन्ध है । ज्ञान बुद्धि का धर्म है उसी तरह सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म भी बुद्धि के ही धर्म (परिणाम) हैं, क्योंकि कृति (प्रयत्न) के अधिकरण में ही ये सब उसी के साथ रहते हैं । अर्थात् जहाँ ज्ञान वही इच्छा और जहाँ इच्छा वही कृति होती है ।

शंका—बुद्धि में चैतन्य का अनुभव सभी को होता है, अतः तदनुरोधेन बुद्धि में ही चैतन्य को क्यों न माना जाय ? पुरुष में चैतन्य की कल्पना क्यों की जाय ।

समा०—“न च बुद्धिरिति ।” ‘न च बुद्धि’ चेतना, परिणामित्वात्—इसमें ‘बुद्धि’ पक्ष है, ‘न च चेतना’ यह साध्य है और ‘परिणामित्वात्’ यह हेतु है । अर्थात् ‘बुद्धि’ चेतनत्वाभाववती परिणामित्वात् (अनित्यत्वात्) घटवत् यह अनुमान का आकार साख्य के मत में होगा ।

● कृत्यदृष्टभोगानामिव चैतन्यस्यापि सामानाधिकरण्यप्रतीतिस्तद्विज्ञे-
मानाभावाच्च । चेतनोऽहं करोमीति प्रतीतिश्चेतन्याशे भ्रम इति चेत्कृ-
त्यशे किं नेष्यते । अन्यथा बुद्धेर्नित्यत्वे मोक्षाभावोऽनित्यत्वे तत्पूर्वम-
ससारापत्तिः ।

नन्वचेतनाया प्रकृते कार्यत्वाद् बुद्धेरचैतन्य कार्यकारणयोस्तादा-
त्म्यादिति चेन्न, असिद्धे । कर्तुर्जन्यत्वे मानाभावात् । वीतरागजन्मा
दर्शनादनादित्वम्, अनादिभावस्य नाशासम्भवान्नित्यत्वम् । तत्किं
प्रकृत्यादिकल्पनेन ।

न च — प्रकृते क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः । अहङ्कारवि-
मूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते' (गी० अ० ३।२७) इत्यनेन विरोध इति
वाच्यम्, प्रकृतेरदृष्टस्य गुणैरदृष्टजन्यैरिच्छादिभिः कर्ताहमेवेत्यस्य
तदर्थत्वात् । 'तत्रैव सति कर्तारमात्मानं केवलं तु यः' इत्यादि वदता
भगवता प्रकटोक्तोऽयमुपरिष्ठादाशय इति सङ्क्षेपः ।

इति साख्यमतखण्डनम् ।

● किन्तु इस साख्यमत का नैयायिक के द्वारा खण्डन किया गया है, क्योंकि
'कृत्यदृष्टभोगानामिवेति' । कृति (प्रयत्न), अदृष्ट (धर्मावयव) भोग (सुख
दुःखादयतरसाक्षात्कार) की तरह चैतन्य (ज्ञान) की भी 'चेतनोऽहं करोमि' इस
प्रकार सामानाधिकरण्य से प्रतीति होती है । कृति अपने अधिकरण में ही अदृष्ट
को पैदा करती है, और वह अदृष्ट अपने अधिकरण में ही भोग को पैदा करता
है । एवं च कृति अदृष्ट भोग ये सब अपने अधिकरण 'आत्मा' में होते हैं । वैसे ही
आत्मा में कृति और चैतन्य (ज्ञान) भी भासित होता है, क्योंकि कर्ता से भिन्न
किसी चेतन के होने में कोई प्रमाण नहीं है ।

कुसुमाञ्जलिकार कहते हैं—

“कर्तृधर्मा नियन्तारश्चेतिता च स एव न ।

अथानपवग स्यादससारोऽथवा ध्रुवः ॥”

शंका—साख्यवादी कहता है “चेतनोऽहं करोमीति” । चेतनोऽहं करोमि'
इस प्रतीति में तीन अंश हैं, एक—चैतन्याश (ज्ञानस्वरूपाश), दूसरा अस्म-
दश, और तीसरा—कृत्यश । उनमें अस्मदश और कृत्यश तो बुद्धि के वास्तविक
हैं लेकिन चेतनत्वाश तो बुद्धि में पुरुष (चेतन) का प्रतिबिम्ब पड़ने से उपसक्रान्त

(प्रतिफलित) हुआ ह इसलिये वह वास्तविक नहीं है। एव च चेतनत्व से रहित (शूय) बुद्धि से चेतनत्वप्रकारक ज्ञानाश जो भासित होता है, वह भ्रम है।

अभिप्राय यह है—यद्यपि बुद्धि को जडता स्वाभाविक है तथापि चेतनपुरुष के सम्बन्ध से उसके प्रतिबिम्ब को वह ग्रहण कर लेती है। प्रतिबिम्ब को ग्रहण कर लेने के कारण वह (बुद्धि) ‘चेतनोऽहंकारोमि’ इस प्रकार मिथ्या अभिमान करने लगती है। अतः चैतन्य (ज्ञान) को कृति आदि के समानाधिकरण नहीं कहा जा सकता। अर्थात् ज्ञान और कृति आदि एकाधिकरणवृत्ति नहीं है।

समा —नैयायिक कहता है कि “कृत्यशोऽपि किं नेष्यते” इति। न्यायवादी के मतानुसार ‘चेतनोऽहं करोमि’ में चैतन्याश (चेतनत्वाश), अस्मदश और कृत्यश ये तीनों वस्तुतः जीव के ही हैं। अतः जैसे चैतन्याश (ज्ञानस्वरूपाश) और अहमश (अस्मदश) में भ्रम का स्वीकार साख्य ने किया है, उसी तरह बुद्धि में कृत्यश (प्रयत्नाश) का भी भ्रम है, यह क्यों नहीं वह स्वीकार करता? उसे भी भ्रम कहने में क्या हानि है? यदि साख्यवादी बुद्धि में कृति का भ्रम नहीं स्वीकार करता, तो चैतन्य के भ्रम का भी वह स्वीकार न करे। तथा च उपर्युक्त तीनों अशो की प्रतीति वस्तुतः आत्मा में ही होती है, यह मान लेना चाहिये। पहले जो अनुमान ‘पुरुष कर्तृत्वाऽभाववान् कारणत्वाऽभावात्’ किया था उसका बाधक बुद्धि कर्तृत्वाभाववती ‘जयघमत्वात्’ यह अनुमान किया जा रहा है। इसलिये (आत्मा में कर्तृत्व होने के कारण) सुखादि धर्मों को भी उसी में मानना चाहिये। एव च ज्ञान (उपलब्धि) के अतिरिक्त (पृथक्-मिन्न) बुद्धि नामक किसी द्रव्य के होने में कोई प्रमाण नहीं है।

नैया० —उपलब्धि के अतिरिक्त बुद्धि का स्वीकार करने में बाधक भी है—‘अन्यथेति।’ यदि पुरुष और कर्ता में भेद माना जाय, अर्थात् अतिरिक्त द्रव्यात्मक बुद्धि का स्वीकार किया जाय तो साख्यवादी बतावे कि ‘बुद्धि’ नित्य है या अनित्य? यदि बुद्धि को नित्य कहे तो बुद्धि और पुरुष का सम्बन्ध हमेशा ही रहने से पुरुष की कभी भी मुक्ति नहीं होगी। क्योंकि बुद्धि को वे नित्य मान रहे हैं। ऐसी स्थिति में आत्मा का कभी मोक्ष ही नहीं हो पायगा। क्योंकि ‘बुद्धि का जब तक सम्बन्ध रहता है तबतक मोक्ष नहीं होता है’ यह साख्य का सिद्धांत है।

यदि बुद्धि को अनित्य कहते हैं तो बुद्धि की उत्पत्ति के पूर्व बुद्ध्याश्रित एव बुद्धिजनक अदृष्ट के ही न रहने से बुद्धि की उत्पत्ति ही नहीं होगी और

उसके न होने पर ससार की भी उत्पत्ति नहीं होगी। अर्थात् जब बुद्धि उत्पन्न होगी तभी पुरुष के साथ उसका संयोग (सम्बन्ध) होगा, और संयोग होने पर ही ससार होगा। एवंच जब तक बुद्धि उत्पन्न नहीं होगी, तब तक पुरुष के साथ उसका संयोग (सम्बन्ध) होना संभव नहीं, और संयोग न होने पर ससार की उत्पत्ति नहीं होगी। अतः अनित्यत्व पक्ष में असंसारपत्ति होगी।

साख्यवादी—‘नन्वेतनाया’ इति। बुद्धि को अनित्य मानने पर भी उस (बुद्धि) की उत्पत्ति के पूर्व असंसारपत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि कल्पान्तर (अन्य कल्प) में नित्य प्रकृतिरूप कारण से अन्य बुद्धि का उत्पादन होता है, उसके पूर्वकल्प में भी अथ बुद्धि का उत्पादन होता है। इस रीति से ससार का प्रवाह अनादिकाल से चलता आ रहा है। बुद्धि अपने मूल-कारण जड़ प्रकृति का काय है, इसलिये वह स्वयं भी जड़ (अचेतन) है। उसमें (बुद्धि में) चैतन्य नहीं माना जा सकता, क्योंकि काय-कारण का तादात्म्य (एकता) माना जाता है। एवंच नित्य प्रकृति की अनादिता के कारण तत्प्रयुक्त बुद्धि आदि काय के द्वारा ससार की भी अनादिता सिद्ध हो जाती है और प्रकृति के जड़ होने से बुद्धि आदि कार्यों की भी जड़ता सिद्ध हो जाती है। इसलिये चैतन्य को बुद्धि नहीं कह सकते। यदि चैतन्य ही बुद्धि होती तो उसमें कृति आदि की समानाधिकरणता (एकाधिकरणवृत्तित्व) रहने से वह आत्मा में समवेत होती। अनुमानप्रयोग इस प्रकार होगा—ससार अनादि अनादि-कारणप्रयुक्तिप्रयुक्तत्वात्।’ ‘बुद्धि जडा (अचेतना) प्रकृतिजन्यत्वात्।’

नैयायिक—‘असिद्धे’ इति। साख्यवादी के द्वारा प्रदर्शित दोनों अनुमानों में जो हेतु दिया गया है उसमें ‘असिद्धि’ दोष होने से वह सद्धेतु नहीं है, किन्तु हेत्वाभास है। अर्थात् मूल प्रकृति के अस्तित्व में कोई प्रमाण नहीं है और उसके न होने से ‘प्रयुक्तिप्रयुक्तत्व’ और प्रयुक्तिजन्यत्व’ ये दोनों हेतु असिद्ध हैं।

साख्यवादी—‘बुद्धि जन्या कृत्यादिपरिणामवत्त्वात्’ इस अनुमान से बुद्धि में जन्यत्व सिद्ध होता है और ‘बुद्धि स्वसमाननित्यकारणवती जन्यत्वात्’ इस अनुमान से प्रकृति में बुद्धि की कारणता सिद्ध हो जाने से मूलप्रकृति का अस्तित्व सिद्ध होता है।

नैयायिक—‘कर्तृजन्यत्वे मानाभावात्’ इति। कृतिमान (कृतृपदाथ) के अस्तित्व (जन्यत्व) में अर्थात् कर्ता को अनित्य मानने में कोई प्रमाण नहीं

है, क्योंकि नित्यत्व से कतूत्व व्याप्य होता है अर्थात्—यत्र कतूत्व तत्र नित्यत्वम्' यानि जो कर्ता होता है वह नित्य होता है। तथाच—'बुद्धिं जन्त्या कृत्यादि-परिणामवत्त्वात्' यह अनुमान, विरुद्ध—व्यभिचारी दोष से दूषित है। अतः नित्य कर्ता 'आत्मा' ही हो सकता है, 'बुद्धि' को नित्य कर्ता के रूप में नहीं माना जा सकता। कतूत्व में नित्यत्व की व्याप्यता कहने में कर्ता के अनादित्व का प्रतिपादक न्यायसूत्र "वीतरागजन्मादशनात्"—(न्या० सू० अ० ३, आ० १, सू० २५) भी प्रमाण है। वीत हुआ है (नष्ट हुआ है) राग (मिथ्याज्ञानजन्यवासना) जिसका, उस पुरुष के जन्म—(संसरण) अदशनात् (नहीं दिखाई देने से)—का अभाव हो जाता है। क्योंकि सराग पुरुष का ही जन्म होता है। निष्कष यह निकलता है कि जो कृतिमान (कर्ता) है, वही बचपन में (बाल्यावस्था) में इष्टसाधनताज्ञान के बिना स्तन्य (दूध) पान में प्रवृत्त नहीं होता, अपितु स्तन्य-पान में इष्ट (जीवन) का साधन है यह समझकर ही वह प्रवृत्त होता है। उस बालक को होनेवाला वह इष्ट-साधनता ज्ञान (दुग्ध पान में जीवन का साधन है—यह ज्ञान) स्मरणात्मक (स्मृतिरूप) है, उस स्मरणात्मक ज्ञान (स्मरण) को 'संस्कार' की अपेक्षा होती है और 'संस्कार' को 'अनुभव' की अपेक्षा रहती है, और वह अनुभव पूर्वजन्म में ही संभव हो सकता है, क्योंकि वर्तमानजन्म में सद्य उत्पन्न हुए बालक को अभी अनुभव होने की कोई बात ही नहीं है। एवञ्च पूर्वजन्म सिद्ध होता है। इसी प्रकार पहली पहली (प्रथम प्रथम) प्रवृत्ति के अनुरोध से पूर्व जन्म की सिद्धि हो जाने से जन्म-प्रवाह की भी अनादिता माननी होगी और जन्म प्रवाह के अनादि होने से 'पुरुष' की भी अनादिता (उत्पत्त्य-प्रतियोगित्व) यानि पुरुष भी अनादि है—यह स्पष्ट हो जाता है। तब अनादि भावपदार्थरूप पुरुष का नाश होना संभव न होने से वह (अनादि पुरुष) नित्य है, यह स्वीकार करना ही होगा। तथाच 'प्रकृति, महत्तत्त्व' आदि की कल्पना करने की कोई आवश्यकता नहीं है।

साख्यवादी—“नचे”ति। प्रकृति के अस्तित्व में स्मृतिप्रमाण (शब्द प्रमाण) दे रहा है—“प्रकृते क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सवशः ।

अहङ्कारविमूढात्मा कर्ता हि मिति मन्यते ॥”

(गीता, अ० ३, श्लोक २७)

उक्त गीतावाक्य का अर्थ साख्यवादी इस प्रकार करता है—

‘प्रकृते’=प्रधानके ‘गुणैः’=सत्त्व, रजस और तमस् संज्ञक गुणों (कर्ताओं)

के द्वारा 'क्रियमाणानि' = किये जाने वाले 'कर्माणि' = शुभाशुभ कर्मों के 'सर्वश' = सब प्रकार से 'अहङ्कारविमूढात्मा' = 'अहकर्ता' इस प्रकार अहकार के कारण मोहित हुआ आत्मा कर्ता न होता हुआ भी अपने को कर्ता समझता है। इस गीता-वाक्य के साथ प्रकृति को न माननेवाले न्यायमत का (पुरुषनिष्ठकतत्ववादी का) विरोध स्पष्ट है।

नैयायिक—उक्त गीतावाक्य का अर्थ अपने मत से प्रदर्शित करते हुए साख्य प्रदर्शित विरोध का परिहार करता है—“प्रकृते”रिति। उक्त गीतावाक्य में 'प्रकृति' शब्द का अर्थ 'प्रधान' नहीं है, अपितु धर्माधर्माय अदष्ट है और 'गुण' शब्द का अर्थ 'अदष्टजन्यइच्छा आदि' है। कायमात्र के प्रति आठ साधारण कारण होते हैं। वे आठ कारण ये हैं—ईश्वर, उसका ज्ञान, यत्न, इच्छा, काल, अदष्ट, दिक् और अभाव। प्रागभाव और प्रतिबन्धकाऽभाव)। उक्त—साधारण कारणों से अतिरिक्त जो कारण है, वे विशेष कारण हैं। ये साधारण और विशेष कारण मिलकर ही समस्त कार्यों को किया करते हैं। उन कार्यों का 'अहमेक एव कर्ता' मैं अकेला ही करनेवाला कर्ता हूँ—इस प्रकार 'अहङ्कारेण विमूढ' अज्ञानावच्छिन्न आत्मा अपने को मानता है, कि तु उसका इस प्रकार मानना (समझना) केवल भ्रम है। एवञ्च 'अहमेक एव कर्ता' इस वाक्य से आत्मा में स्वतन्त्र कर्तृत्वाऽभाव का ही प्रतिपादन किया गया है, कर्तृत्वसामान्याभाव का नहीं।

तथाच—अदष्टादि की अपेक्षा बिना किये केवल आत्मा को कर्ता जो मानता है, वह मूढ़ ही है, यह अभिप्राय है। नैयायिक के द्वारा प्रतिपादित अर्थ का बोधक गीता का अगला वाक्य दिया जा रहा है—“तत्रैवमिति”

“अधिष्ठान तथा कर्ता करण च पृथग्विधम्।

विविधाश्च पृथक् चेष्टा दैवञ्चैवात्र पञ्चमम्” ॥

(गीता अ १८, श्लो १४)

“शरीरवाडमनोभियत् कम प्रारभते नर।

न्याय्य वा विपरीत वा पञ्चैते तस्य हेतव ॥”

(गीता अ ८, श्लो १५)

अधिष्ठान (शरीर), विज्ञानात्मा कर्ता, बाह्य और अवान्तर भेद से विभक्त इन्द्रियाँ, अनेक (दश) प्रकार के वायु के व्यापार (प्राण आदि और नाग आदि) तथा पाँचवाँ दैव—ये पाँच कम की उत्पत्ति के कारण हैं ॥१४॥ शरीर वाणी और

मन से जिस कम का पुरुष आरम्भ करता है, वह चाहे विहित हो या प्रतिषिद्ध हो, उसके उक्त पाँच ही हेतु हैं ॥ १५ ॥ इस प्रकार पाँचों का कर्तृत्व बताकर—

“तत्रैव सति कर्तामात्मानं केवलं तु य ।

नश्यत्यकृतबुद्धित्वान्न स पश्यति दुमति ॥”

—(गीता अ १८, श्लोक १६)

उक्तरीति से अधिष्ठान आदि पाच ही सम्पूर्ण कर्मों के उत्पादक हैं, ऐसा— निष्कष निकलने पर जो पुरुष, अकर्ता, शुद्ध आत्मा को कर्ता मानता है, वह आत्मतत्त्वज्ञान से शून्य होने के कारण दुमति है, अतः वह आत्मा को नहीं जानता ॥ १६ ॥ उक्त वाक्य के द्वारा आत्मा के स्वतन्त्र कर्तृत्व का ही निषेध किया है । इस प्रकार भगवान् श्री-ः ने आत्मा में कर्तृत्व है यह आशय प्रकट किया है । अतः पुरुष में ही कर्तृत्व मानना चाहिये ।

शका—पुरुष में कम की कारणता न होने से उसमें कर्तृत्व कैसे हो सकता है ?

समा०—कर्तृत्व न मानने पर उसका स्वरूप ही असिद्ध होगा ।

शका—इस प्रकार काय-कारण का अभेद मानने पर पुरुष का विनाश होगा ।

समा०—काय-कारण का अभेद मानने में कोई प्रमाण नहीं है । एवञ्च आत्मा के बिना अचेतन (जड) प्रकृति, जगत् की कर्त्री नहीं हो सकती । इस प्रकार साख्यमत का सक्षेप से ही खण्डन किया गया है ।

॥ इति साख्यमतखण्डनम् ॥

१ छात्रों के बुद्धिवैशद्यार्थ सरल एवं सुबोध रीति से साख्यदर्शन का सिद्धान्त एवं उसका नैयायिकों के द्वारा खण्डन पुनः प्रस्तुत कर रहे हैं—

(चेतन) पुरुष, १ प्रधान, २ महत्तत्त्व (बुद्धि), ३ अहंकार, ४ शब्द, ५ स्पर्श, ६ रूप, ७ रस, ८ गन्ध—ये पञ्चतन्मात्रा, ९ आकाश, १० वायु, ११ तेज १२ जल, १३ पृथ्वी—ये पञ्चमहाभूत, १४ ओन्न, १५ त्वक्, १६ चक्षु, १७ रसन, १८ घ्राण ये पञ्चज्ञानेन्द्रिय, १९ वाक्, २० पाणि, २१ पाद, २२ उपस्थ, २३ पायु—ये कर्मेन्द्रिय, २४ मन—ये उभयेन्द्रिय, दोनों को मिलाकर ग्यारह इन्द्रियाँ हैं ।—ये ही पञ्चीस (२५) तत्त्व साख्यदर्शन के हैं । ‘तत्त्व’ का अर्थ पदार्थ है । ये तत्त्व १ केवल प्रकृति (कारण), २ प्रकृति-विकृति (कारण-कार्य), ३ केवल विकृति

(काय), ४ अप्रकृति (अकारण) तथा अविकृति (अकाय) के भेद से चार प्रकार के हैं । यहा उपादानकारण का नाम 'प्रकृति' है और काय का नाम 'विकृति' है ।

सत्त्व, रज, तम नामक गुणों की साम्यावस्था का नाम प्रधान (प्रकृति) है । वह 'प्रधान' एक, अनादि तथा किसी की विकृति नहीं है । प्रधान से महत्तत्त्व उत्पन्न होता है । महत्तत्त्व को ही बुद्धि तथा अन्त करण भी कहते हैं । उससे अहकार की उत्पत्ति होती है । वह महत्तत्त्व, अहकार की प्रकृति है तथा प्रधान की विकृति है । अहकार से पञ्चतन्मात्रा तथा एकादश इन्द्रिय उत्पन्न होते हैं, अतः अहकार तन्मात्रा और इन्द्रियो की प्रकृति है और महत्तत्त्व की विकृति है । पञ्चतन्मात्राओं से पञ्चमहाभूत उत्पन्न होते हैं । अतः तन्मात्रा, पञ्चमहाभूतों की प्रकृति है तथा अहकार की विकृति है । इस रीति में महत्तत्त्व, अहकार, पञ्चतन्मात्रा इन सप्ततत्त्वों के प्रकृति-विकृति दोनों रूप हैं । पञ्चमहाभूत, एकादशेन्द्रिय-ये १६ तत्त्व पञ्चतन्मात्रा तथा अहकार के केवल विकृतिरूप हैं तथा ये किसी काय के प्रकृति नहीं होते ।

प्रश्न—पृथ्वी आदि पञ्चभूतों के गो वृक्ष आदि तथा इनके भी दुग्ध बीज आदि पुनः इनके भी दधि-अकुर आदि विकार प्रत्यक्ष दीखते ही हैं, अतः ये भी प्रकृति हों गये, तब इन्हें भी प्रकृति न कहकर केवल विकृति क्यों कहा जाता है ?

उत्तर—जैसे पृथ्वी आदिको में स्थूलता तथा इन्द्रियग्राह्यता घम रहते हैं वैसे ही उन गो वृक्षादिकों में भी स्थूलता, इन्द्रियग्राह्यता घम है, इस कारण वे सब पृथ्वी आदि के ही रूपान्तर हैं । यहाँ 'प्रकृति' शब्द से 'अयतत्त्व' की उपादान कारणता विवक्षित है, कायमात्र की कारणता नहीं । 'पुरुष' तो न किसी का प्रकृति है और न किसी का विकृति है । कोई 'पुरुष' बद्ध है और कोई मुक्त है, ऐसा अनुभव होने से वह पुरुष (आत्मा) अनेक है, एक नहीं है । 'पुरुष' चेतन, नित्य और पद्मपत्र (कमलपत्र) की तरह निर्लेप है तथा कर्तृत्व-भोक्तृत्व आदि धर्मों का आश्रय भी नहीं है । अनुमान प्रयोग इस प्रकार होगा—'पुरुष कर्तृत्वाऽभावाच्च कारणत्वाभाववत्त्वात् यन्नैव तन्नैवम् यथा बुद्धिः ।' बुद्धि—कर्तृत्व तथा कारणत्वधर्मवाली है, किन्तु 'पुरुष' वैसा नहीं है । इस कारण पुरुष में कर्तृत्व का अभाव होने से भोक्तृत्व भी नहीं हो सकता । जहाँ कही साख्यदर्शन ने 'आत्मा' को भोक्ता कहा है, वहाँ बुद्धिनिष्ठ 'भोक्तृत्व' का ही उसपर आरोप उसने किया है । यदि 'पुरुष' को घटादि काय का उपादान माना जायगा तो उन कार्यों का नाश होने पर चेतन पुरुष का भी नाश होने लगेगा । किन्तु भगवद्गीता ने 'अज आत्म' को न जायते म्रियते वा कदाचित्' कहकर नित्य बताया है । उस

निर्विकार चेतन पुरुष में अनुमान प्रमाण भी है। यथा—‘चेतनोऽहं करोमि’—चेतनरूप में कर्ता हूँ—। इसमें चेतनता (चैतन्य) धम का आश्रय पुरुष है, यह स्पष्ट है। कि तु ‘बुद्धि’ जड है। यद्यपि ‘कमणा बध्यते जन्तु विद्यया च विमुच्यते’ इस प्रमाण से जीवात्मा को ही बन्ध मोक्ष का भागी कहा गया है, तथापि उसका तात्पर्य यह है कि बुद्धि, चक्षुरादि इन्द्रिया के द्वारा बाह्य घटादि के देश में प्राप्त होती है, तब उसका (बुद्धि का) ‘अयं घट’ इस रूप में घटादि-विषयाकार परिणाम होता है। इस परिणाम को ही ‘वृत्तिज्ञान’ कहते हैं। इस वृत्तिज्ञान के सम्बन्ध (स्वाकार ज्ञानपरिणामिवुद्ध्यागहीतभेदकत्व) से वह विषय, उस ‘पुरुष’ में रहता है। ‘मम १, इदम २, कतव्यम ३’ इस प्रतीति से उस बुद्धि में ‘पुरुष’ का सम्बन्ध तथा ‘घटादि विषयो’ का सम्बन्ध और ‘वृत्तिज्ञानरूप व्यापार’ का सम्बन्ध—ये तीन सब-घ तीन अशो (‘मम’ अश पुरुष का, दूसरा अश विषय का, तीसरा अश व्यापार का है) में प्रतीत होते हैं।

नैयायिक—(शका) जैसे ‘कृति’ के साथ सुख दुःखादिको का सामानाधिकरण्य होने से वे (सुखदुःखादि) बुद्धि के धम कहलाते हैं, वैसे ही चेतनत्व (चैतन्य) धम का भी (ज्ञान का भी) ‘कृति’ के साथ सामानाधिकरण्य होने से उसको (चैतन्य को) भी बुद्धि का ही धम क्यों नहीं माना जाता ?

साख्य (स्मा०)—बुद्धि परिणामिनी है, इस कारण उसे चेतन नहीं कह सकते। यदि परिणामी वस्तु (पदार्थ) भी चेतन होने लगे तो मृत्तिका आदि पदार्थों को भी चेतन कहना चाहिए। ‘बुद्धि न चेतना परिणामित्वात् मृद् वत्’ इस अनुमान से बुद्धि में अचेतनरूपता (जडरूपता) ही स्पष्ट होती है। ‘चेतनाऽहं करोमि’ यह प्रतीति बुद्धि को होती है, वह लोहितस्फटिक के समान भ्रान्ति ही है। अर्थात् पुरुष को ‘मैं कर्ता हूँ’ और बुद्धि को ‘मैं चेतन हूँ’ यह अभिमान जो होता है, उसका कारण यह है कि बुद्धि और पुरुष में भिन्नता का ज्ञान नहीं हो पाता।

नैयायिक—उपयुक्त साख्यवादीका कथन ठीक नहीं है, क्योंकि जैसे कृति, अदृष्ट, भोग तीनों का सामानाधिकरण्य प्रतीत होता है, वैसे ही ‘चेतनोऽहं करोमि’ इस प्रतीति में भी चेतनता तथा कृति का सामानाधिकरण्य प्रतीत हो ही रहा है। क्योंकि चेतनता (चैतन्य) ‘ज्ञान’ से अलग कोई वस्तु नहीं है, और जो चेतन होता है वही कर्ता भी होता है। क्योंकि ‘चेतनोऽहं करोमि’ यह प्रतीति होती

है। इस प्रतीति (अनुभव) के बल पर चेतन का ही कर्तृत्व सिद्ध हो रहा है। कर्ता से भिन्न 'चेतन' मानने में कोई प्रमाण नहीं है।

साख्यवादी 'चेतनोऽहं करोमि' इस प्रतीति को चैतन्याश में भ्रम मानता है—क्योंकि चेतन तो 'पुरुष' है, तब नैयायिक उससे (साख्यवादी से) कहता है कि कृति (कर्तृत्व) अश में भी तुम भ्रम क्यों नहीं मानते ? अर्थात् कर्तृत्व (कृति) को भी चेतन पुरुष का ही धम मान लो। जो चेतन होता है वही कर्ता होता है। चेतन होना द्रव्य का ही स्वभाव है, 'बुद्धि' द्रव्य नहीं है, वह तो ज्ञानरूप है। किञ्च—साख्यवादी का यह अनुमान बुद्धि न चेतना परिणामिन्वात मूढन' भी ठीक नहीं है, क्योंकि 'बुद्धि कर्तृत्वाऽभाववती जन्यत्वात् घटवत्'—जैसे 'घट' जन्य होने से कर्तृत्वाऽभाववाला है, वैसे ही बुद्धि भी ज य होने से कर्तृत्व के अभाववाली होगी—इस अनुमान के बल पर पूर्वोक्त 'चेतनाऽहं करोमि' इत्याकारक अनुभव को भी कृति अश में भ्रमरूप मानना ही उचित है। साख्यवादी बुद्धि को अतिरिक्त द्रव्य मानकर उसके (बुद्धि के) सत्त्व (होने) असत्त्व (न होने) से पुरुष को ससार और मोक्ष बताता है। किन्तु हम (नैयायिक), साख्यवादी से पूछते हैं कि तुम्हारी कर्तारूप, द्रव्यात्मिका बुद्धि, नित्य है या अनित्य ? यदि साख्यवादी उसे नित्य कहता है तो बुद्धि के सत्त्वाधीन यह ससार पुरुष को सदा बना रहेगा, कभी मोक्ष का प्रसंग ही नहीं आवेगा, तब कोई मुमुक्षु मोक्षाथ यत्न भी क्यों करेगा ? अर्थात् कोई भी मुमुक्षु मोक्षाथ यत्न नहीं करेगा।

यदि बुद्धि को अनित्य कहता है तो बुद्धि की उत्पत्ति से पूर्व, पुरुष को ससार नहीं होना चाहिए। यदि साख्यवादी इसमें इष्टापत्ति माने तो वह सम्व नहीं, क्योंकि बुद्धि की उत्पत्ति के पूर्व जो पुरुष अससारी थे, वे ही बुद्धि की उत्पत्ति के अनन्तर ससारी हो जायेंगे तथा मुक्त हुए पुरुष भी पुन ससारी होने लगेंगे। और बुद्धि की उत्पत्ति से पूर्व पुण्य-पापरूप अदृष्ट का अथवा अदृष्टजनक विहित-निषिद्ध क्रिया का भी अभाव होगा। अतः बुद्धि में कर्तृत्व नहीं है, किन्तु चेतन आत्मा में ही कर्तृत्व है। किञ्च—बुद्धि में जो चेतनपुरुष का प्रतिबिम्बरूप असात्त्विक सम्बन्ध माना है वह भी ठीक नहीं है, क्योंकि रूपवान् पदार्थ में ही रूपवान् पदार्थ का प्रतिबिम्ब पडा करता है, इस कारण रूपरहित बुद्धि में रूपरहित पुरुष का प्रतिबिम्ब पडना भी सम्व नहीं है।

किञ्च—साख्यवादी प्रधान (प्रकृति) को चेतना से रहित (जड)

मानता है किन्तु उसे चेतन पुरुष के आश्रित नहीं मानता । ऐसी परिस्थिति में जड प्रधान, महदादि कार्यों को कैसे उत्पन्न करेगा ? लोक व्यवहार में तो मृत्तिका, सुवर्ण आदि अचेतन पदार्थ, कुलाल, स्वर्णकार आदि चेतन के आश्रित होकर घट, मुवर्णालकारादि कार्यों की उत्पत्ति करने में प्रवृत्त होते हैं ।

सारयवादी—जैसे 'दुग्ध' अचेतन होकर भी वत्सविवृद्धि के निमित्त गौ के स्नान से स्वयं अपने आप प्रवृत्त होता है, वैसे ही 'अचेतन प्रधान' भी पुरुष के भाग-अपवर्ग (मोक्ष) के निमित्त स्वयं प्रवृत्त होता है, उसे किसी चेतन के आश्रित होने की आवश्यकता नहीं है ।

नैयायिक—अचेतन दुग्ध की प्रवृत्ति में चेतन गौ का स्नेहरूप व्यापार तथा चेतन वत्स का चूम्ना (चोपण) रूप व्यापार ही कारण है ।

साख्यवादी—“प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सवश । अहंकारविमूढात्मा कताहमिति मयते ॥” इस गीतावचन से प्रधान में ही 'कर्तृत्व' सिद्ध होता है और चेतन पुरुष में कर्तृत्व का अभाव सिद्ध होता है ।

नैयायिक—उक्त गीतावाक्य में 'प्रकृति' शब्द से पुण्य पापरूपी अदृष्ट लिया गया है, उसी तरह तज्ज य इच्छादि गुणों को भी समझना चाहिये । यदि ऐसा न माना जाय तो—‘अधिष्ठान तथा कर्ता करण च पृथग्विधम् । विविधाश्च पृथक् चेष्टा दव चैवात्र पञ्चमम् ॥” “शरीरवाडमनोभियत कम प्रारभते नर । न्याय्य वा विपरीत वा पञ्चैते तस्य हेतव ॥” “तत्रैव सति कर्तारमात्मानं केवलं तु य । पश्यत्यकृतबुद्धित्वान्न स पश्यति दुमति ॥”—इस अठारहवें अध्याय के श्लोको से विरोध होगा । सुख दुःख के भोग का आयतन तथा नेत्रादि करणों का आश्रय जो शरीर है, उसी को अधिष्ठान कहते हैं । इच्छादि गुणों वाले आत्मा को कर्ता तथा चक्षुरादि इन्द्रियों को 'करण' कहा गया है । प्राणादिकों का नाम 'चेष्टा' है । पुण्य पापरूप अदृष्ट का नाम 'दैव' है । यह 'जीवात्मा' शरीर, मन, वाणी से जिन जिन विहित निषिद्ध कर्मों को करता है, उन कर्मों के अधिष्ठानादि पाँच ही कारण होते हैं । इन पाँचों के होने पर भी जो अविवेकी पुरुष केवल 'आत्मा' को ही कारण मानता है, वह दुमति असम्यग्दर्शी है । उक्त गीतावाक्यों से भी चेतनकर्ता ही सिद्ध होता है । अतः जड प्रकृति को कर्त्री नहीं मान सकते ।

॥ इति साख्यमतखण्डनन्तत्खण्डनञ्च ॥

★ धर्माधर्माश्रयोऽध्यक्षो विशेषगुणयोगतः ॥ ४९ ॥

(१) अध्यक्ष = प्रत्यक्ष , (२) विशेषगुणयोगतः = विशेषगुणसम्बन्धात् ।

जीवात्मा, पुण्य पाप का आश्रय है, इस कारण—पुण्य पाप दोनों आत्मा में उत्पन्न होते हैं, एवं सुख दुःखादि विशेष गुणों के सम्बन्ध से आत्मा का प्रत्यक्ष भी होता है ।

● धर्माधर्माश्रय इति । आत्मेत्यनुषज्यते । शरीरस्य तदाश्रयत्वे देहान्तरकृतकर्मणा देहान्तरेण भोगानुपपत्तेः ।

विशेषगुणयोगतः इति । योग्यविशेषगुणस्य ज्ञानसुखादेः सम्बन्धे नात्मनः प्रत्यक्षत्वं सम्भवति, न त्वन्यथा, अहं जाने अहं करोमीत्यादिप्रतीतेः ॥४९॥ ॥ इत्यात्मनि प्रमाणकथनम् ॥

● यह आत्मा धर्माधर्म का आश्रय अर्थात् समवायेन अधिकरण है । धर्माधर्म का आश्रय, 'शरीर' को ही क्यों न माना जाय ? ऐसी शंका यदि कोई करे तो 'शरीरस्य न चैतन्य मृतेषु व्यभिचारतः' इस प्रमाण से पुण्य पाप का आश्रय 'शरीर' नहीं है, यह पहले कह चुके हैं, तथापि छात्रों को पुनः स्मरण दिलाने के लिये दुबारा कह रहे हैं कि "शरीरस्येति ।" शरीर को ही पुण्य पाप का यदि आश्रय मानें तो पूर्वजन्म के शरीर से उत्पन्न होनेवाले (किये गये) कर्मों के फल का उपभोग दूसरे शरीर में भी—होने लगेगा, किन्तु ऐसा होता नहीं । तथाच कृतविप्रणाश और अकृताभ्यागम का प्रसंग प्राप्त होगा । भाष्यकार ने इसी अभिप्राय को 'शरीरदाहे पातकाभावात्'—(या सू ३।१।४) सूत्र के भाष्य में अच्छी तरह स्पष्ट किया है । "विशेषगुणयोगतः" इति । मानसप्रत्यक्ष-

१ अभिप्राय यह है—पुण्य-पाप ये दोनों आत्मा के गुण हैं, यह सिद्धान्त है । जो आत्मा, जिस शरीर से पुण्य-पाप करता है उस शरीर के नाश होने पर भी वही आत्मा दूसरे शरीर में जाकर पुण्य-पाप का फल भोगता है, यह सर्वसम्मत है । अब पुण्य-पाप को शरीर का गुण कहा जाय तो, उन पुण्य पापों का कर्ता जो शरीर होगा उसके नष्ट होने से अर्थात् पुण्य पाप के फल का भोक्ता उस शरीर के अभाव में उस फल को कौन भोगेगा ? यदि जन्मान्तरीय दूसरे शरीर से उसे भोगा जायगा, कहें, तो यह कहना भी ठीक न होगा, क्योंकि एक के किये हुए कर्म (पुण्य पाप) का फल दूसरे को भोगना सम्भव नहीं । जिसने जो कर्म किया है, उस कर्म का फल उसे ही भोगना होता है, यह सर्वसम्मत है ।

अतः आत्मा को ही उन कर्मों का कर्ता तथा आश्रय मानना उचित है ।

योग्य ज्ञान, सुख दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न आदि विशेष गुणों के समवायसंबन्ध से आत्मा का मानस प्रत्यक्ष होता है। “नत्वन्यथेति” विशेष गुणसंबन्ध के बिना आत्मा का मानसप्रत्यक्ष नहीं हो सकता। उस मानस प्रत्यक्षप्रतीति का आकार यह है—‘अहं जाने’ मैं ज्ञानवान् हूँ, ‘अहं सुखी, अहं दुःखी, अहमिच्छामि, अहं द्वेष्मि, अहं प्रयते, अहं करोमि।’ इत्याकारक प्रतीतियों से ज्ञानकतृत्व का आश्रय होने से आत्मा का प्रत्यक्ष होता है। अर्थात् मैं ज्ञानवान् हूँ, सुखी हूँ—इत्याद्या-कारक जो प्रतीति होती है, वह तत्तद्गुणनिष्ठप्रकारतानिरूपितसमवायसंबन्धावच्छिन्नात्मनिष्ठविशेष्यताक होती है। इस प्रकार प्रतीति होना ही मानस-प्रत्यक्ष है। इस प्रतीति (मानस प्रत्यक्ष) में विशेष्यतया आत्मा विषय रहता है ॥४९॥

⊗ प्रवृत्त्याद्यनुमेयोऽयं रथगत्येव सारथिः ।

अहङ्कारस्याश्रयोऽयं मनोमात्रस्य गाचरः ॥५०॥

विभुर्बुद्ध्यादिगुणवान् ।

जैसे रथ के चलने से यह ज्ञात होता है कि इस रथ में अवश्य सारथि होगा, उसी प्रकार दूसरे पुरुष के शरीर की चेष्टा से उसके (दूसरे के) शरीर में भी आत्मा अवश्य होगा, यह अनुमान होता है।

यह ‘आत्मा’ अहङ्कार का आश्रय है और उसका मानसप्रत्यक्ष होता है।

⊙ प्रवृत्त्येति अयमात्मा परदेहादौ प्रवृत्त्यादिनाऽनुमीयते । प्रवृत्तिरत्र चेष्टा । ज्ञानेच्छायात्नादीनां देहेऽभावस्योक्तप्रायत्वाच्चेष्टायाश्च प्रयत्न-साध्यत्वान्चेष्टया प्रयत्नवानात्मानुमीयत इति भावः ।

१ १ ज्ञान, २ सुख, ३ दुःख, ४ इच्छा, ५ द्वेष, ६ प्रयत्न इन छहों को आत्म-विशेषगुण माना जाता है। इनमें से किसी एक गुण के सबन्ध से आत्मा का मानसप्रत्यक्ष होता है। अर्थात् मैं जानता हूँ, मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ, मैं इच्छावान् हूँ, मैं द्वेषवान् हूँ मैं प्रयत्नवान् हूँ, इस प्रकार ज्ञानादि गुणों के सबन्ध से ही आत्मा का मानसप्रत्यक्ष होता है। यद्यपि धर्म, अधर्म, भावनाख्यसंस्कार ये तीनों भी आत्मा के ही विशेषगुण हैं, तथापि ये तीनों गुण प्रत्यक्ष के योग्य नहीं हैं। अर्थात् मैं धर्मी हूँ, मैं अधर्मी हूँ, मैं संस्कारी हूँ—इस रीति से जीवात्मा का प्रत्यक्ष नहीं होता, किन्तु शास्त्रप्रमाण से ये तीन जीवात्मा के गुण हैं, ऐसा माना जाता है। अथवा कायरूप हेतु से इन तीनों का अर्थात् सुखरूप कार्य से धर्म का, दुःखरूप काय से अधर्म का, स्मृतिरूप काय से संस्कारो का अनुमान होता है।

अत्र दृष्टान्तमाह—रथेति । यद्यपि रथकर्म चेष्टा न भवति, तथापि तेन कर्मणा सारथिर्यथाऽनुमीयते तथा चेष्टात्मकेन कर्मणा परात्मानुमीयते इति भावः ।

॥ इति परदेहादौ आत्मनि प्रमाणकथनम् ॥

अहङ्कारस्येति । अहङ्कारोऽहमितिप्रत्ययस्तस्याश्रयो विषय आत्मा, न शरीरादिरिति भावः ।

मन इति । मनोभिन्नेन्द्रियजन्यप्रत्यक्षाविषयो मानसप्रत्यक्षविषयश्चेत्यर्थः । रूपाद्यभावेनेन्द्रियान्तरायोग्यत्वात् ॥ ५० ॥

● यद्यपि प्रत्येक को अपनी आत्मा का प्रत्यक्ष है, तथापि दूसरे के शरीर में वैसा प्रत्यक्ष किसी को नहीं हो पाता, अतः अन्यशरीर में उस आत्मा का ज्ञान अनुमान से करना सरल रहता है, इसलिये 'अयमात्मेति' । परकीय शरीर आदि की प्रवृत्तिजन्य चेष्टा से उसके (परकीय) शरीर में 'आत्मा' है, ऐसा अनुमान किया जाता है । अनुमानप्रयोग इस प्रकार होगा—'परकीयशरीरम् अवच्छेदकतासम्बन्धेन प्रयत्नवत् चेष्टावत्त्वात् मच्छरीरवत्' इस अनुमान से समझ में आ जाता है कि जो प्रवृत्ति का आश्रय है वह चेतन है, शरीर नहीं, शरीर में प्रवृत्ति नहीं रहती, वह तो आत्मा में रहती है । 'परदेहादौ' यहाँ 'आदि' पद से वीणा आदि का परिग्रह किया गया है ऐसा प्राचीन प्रमाकार का कथन है । अनुमानप्रयोग—'परकीयवीणातन्त्री' स्वप्रयोज्याभिधाताख्यसंयोगसम्बन्धेन प्रयत्नवती, अवच्छेदकतासम्बन्धेन पञ्चमादिस्वरवत्त्वात्, अस्मदीयतालवोष्ठादिवत्' इस प्रयोग से भी प्रयत्नवान् आत्मा ही सिद्ध होता है । परकीय प्रवृत्ति आदि धर्म अतीन्द्रिय होने से उसका (हेतु का) ज्ञान होना सम्भव नहीं, तब तो 'हेतु' में स्वरूपासिद्धि दोष आ जायगा । इसलिए कहा गया है 'प्रवृत्तिरत्र चेष्टे'ति । अर्थात् एतदवाक्यघटकप्रवृत्ति पदका लक्ष्यार्थ 'चेष्टा' है । तथाच—'देवदत्तशरीरं चेतनाधिष्ठितम् प्रवृत्तिमत्त्वात् रथवत्' यह अनुमान देवदेतीय शरीर में चेतनाधिष्ठितत्व सिद्ध कर देगा । हिताहितप्राप्तिपरिहारानुकूलक्रियाको 'चेष्टा' कहते हैं । मुक्तावलीकार ने 'ज्ञानेच्छायत्नादीनां देहेऽभावस्योक्तप्रायत्वात्' कहा है । यहाँ 'उक्तप्राय' का अभिप्राय यह है कि 'शरीरस्य न चैतन्य मृतेषु व्यभिचारतः' के द्वारा चार्वाकमत का खण्डन करते समय यह सिद्ध कर दिया था कि ज्ञानेच्छाप्रयत्नादिघम, देह में नहीं रहते, यानी शरीर में उनका अभाव है । वहाँ पर इच्छा आदि के अभाव को कण्ठ न कहने के कारण प्रायः पद दिया है । चेष्टा को प्रवृत्तिज्ञान का जनक तभी कह सकते हैं, जब

चेष्टा और प्रवृत्ति दोनों में काय-कारणभाव हो। अतः “चेष्टायाश्चेति”। ‘प्रवृत्ति’ (प्रयत्न) का काय ‘चेष्टा’ है, अतः कायरूप चेष्टा के द्वारा कारणरूप प्रयत्न (प्रवृत्ति) का अनुमान किया जा सकता है, और उससे परकीय शरीर में आत्माविधितत्व का अनुमान किया जाता है—‘परकीयशरीरम आत्माविधित तद्गुण प्रयत्नवत्त्वात्’। इस रीति से जड़ शरीर का अविद्याता प्रयत्नवान् चेतन आत्मा सिद्ध होता है। इसमें दृष्टान्त देते हैं—“रथेती”ति। ‘रथ प्रयत्नवत्सारथ्यविधित, अनुकूलक्रियावत्त्वात्’ इस अनुमान से जिसप्रकार रथ, सारथि से अधिष्ठित ज्ञात होता है, वैसे ही शरीरको भी चेतन से अधिष्ठित समझना चाहिए। उपयुक्त अनुमान में ‘अनुकूलक्रियावत्त्वात्’ न कहकर यदि ‘चेष्टावत्त्वात्’ कहे तो वह ‘स्वरूपासिद्धि’ हेतु (हेत्वाभास) कहलायेगा। क्योंकि रथ की (में) गति (गमनक्रिया), हिताहितप्राप्तिपरिहारानुकूलक्रियात्मकचष्टास्वरूप नहीं है, अतः पक्ष (रथ) में ‘चेष्टावत्त्व’ हेतु के न रहने से ‘स्वरूपासिद्धि’ दोष हो जायगा। इसीलिये ऊपर कहा था कि ‘प्रवृत्ति’ पद लक्षणा के द्वारा प्रवृत्ति जन्मगमनात्मकक्रिया को बताता है। एवञ्च दृष्टा त मे गत्यात्मक (चलनात्मक) रथक्रिया (कम) रूपी चेष्टा से सारथी का अनुमान किया जाता है^१। इस दृष्टान्त के अनुसार चेष्टारूप कम से अन्यदीय देह में आत्मा का अनुमान किया जाता है। यदि कोई कहे कि जड़ रथ में इष्टानिष्टप्राप्तिपरिहारानुकूलव्यापाररूप चेष्टा के न रहने से ‘दृष्टान्ताऽसिद्धि’ दोष है, तो उसके निवारण के लिये उत्तर-‘दशमयागयोग्यक्रिया’ को चेष्टा पद से विवक्षित किया गया है, यह समझना चाहिये। क्योंकि दृष्टान्त सावदेशिक नहीं हुआ करता है, वह तो किसी एक देश में चरितार्थ होता है।

१ शका०—यद्यपि अपने अपने शरीर में सभी को जीवात्मा का प्रत्यक्ष होता है, तथापि अन्य शरीरस्थित जीवात्मा का मानसप्रत्यक्ष नहीं होता। जैसे देवदत्त को यशदत्त की आत्मा का प्रत्यक्ष नहीं होता।

समा०—अथ शरीर में चेष्टारूप हेतु से जीवात्मा का अनुमान किया जाता है। तथाहि—‘इदं शरीरं चेतनाविधित चेष्टावत्त्वात् रथवत्’।

शका—हितप्राप्ति के निमित्त जो क्रिया होती है, उसे ‘चेष्टा’ कहते हैं। ऐसी चेष्टा, चेतनप्राणि में ही हो सकती है, जड़रथादिको में नहीं। अतः रथ का दृष्टान्त असिद्ध है।

समा०—यद्यपि रथादि जड़पदार्थों में हिताहितप्राप्तिपरिहारानुकूलक्रिया-

“अहङ्कारस्येति ।” ‘अहम्’ इत्याकारक प्रत्यय को ‘अहङ्कार’ कहते हैं । ‘अहम्’ इस प्रतीति (प्रत्यय) का विषय ‘आत्मा’ ही है । अर्थात् ‘आत्मा’ में ही कतत्व होनेसे ‘अहम्’ इस शब्द से बोध्य भी ‘आत्मा’ ही होगा । इसी अभिप्राय को “न शरीरादि” कहकर स्पष्ट किया गया है । ‘अहम्’ इस प्रतीति के विषय ‘शरीर, इन्द्रिय, मन, विज्ञान आदि’ नहीं है । “मनोभिन्नेन्द्रिय” इति । ‘आत्मा’ का प्रत्यक्ष, मन के अतिरिक्त (मन से भिन्न) इन्द्रियो से नहीं होता । अर्थात् मनोभिन्न चक्षुरादि इन्द्रियो से उसका (आत्मा का) प्रत्यक्ष नहीं होता । तात्पर्य यह है कि मनोभिन्नचक्षुरादीन्द्रियजन्यप्रत्यक्षनिरूपितलौकिक विषयताशून्यत्वे सति मानसत्वावच्छिन्ननिरूपितलौकिकविषयतावान् यह आत्मा है ।

शका—चक्षुरादि इन्द्रियो से उसका ज्ञान क्यों नहीं होता ?

समा०—‘रूपाद्यभावेनेति ।’ मन से भिन्न चक्षुरादि सभी इन्द्रिय रूप-रसादिविशिष्ट पदार्थों का ही ज्ञान कराते हैं । ‘आत्मा’ में रूप रस आदि गुण न होने से वह चक्षुरादि इन्द्रियो के द्वारा प्रत्यक्ष होने योग्य नहीं है, क्योंकि चाक्षुषप्रत्यक्षादि में समवायेन रूपादि कारण होते हैं ॥ ५० ॥

यह जीवात्मा विभु (व्यापक) है तथा १ बुद्धि, २ सुख, ३ दुःख, ४ इच्छा, ५ द्वेष, ६ प्रयत्न, ७ धम, ८ अधम, ९ सस्कार (भावना), १० सख्या, ११ परिमाण, १२ पृथक्त्व, १३ सयोग और १४ विभाग आदि चतुदश गुणो-वाला है ।

● ‘विभुरिति’ विभुत्व परममहत्त्ववत्त्वम् । तच्च पूर्वमुक्तमपि स्पष्टार्थमुक्तम् । बुद्ध्यादीति । बुद्धिसुखदुःखेच्छादयश्चतुर्दश गुणा पूर्वमुक्ता वेदितव्या ।

॥ इत्यात्मस्वरूपकथनम् ॥

शका—प्रत्यक्ष होने में रूपादि को कारण बताया है, ‘विभुत्व’ को तो कारण नहीं बताया गया है और ‘आत्मा’ तो विभु है तथा रूपादि का उसमें अभाव है । तब उसका बाह्येन्द्रिय से प्रत्यक्ष कैसे होगा ?

समा०—‘विभु’ शब्द की परममहत्परिमाण में लक्षणा करनी चाहिये । तब रूप चेष्टा का होना संभव नहीं है, तथापि रथव्यापार से सारथि का जैसे अनुमान होता है, वैसे ही प्रयत्नजनित चेष्टारूप कर्म से परशरीरस्थ आत्मा का भी अनुमान किया जा सकता है । तथाच ‘प्रवृत्तिमत्त्व’ का तात्पर्य ‘उत्तरदेशसयोग-शून्यक्रियावत्त्व’ में ही समझना चाहिये ।

अथ होगा—‘समवायसबध से परममहत्परिमाणवाला’ । विभुत्व का अर्थ ‘परम-महत्त्व’ है, यह पहले (का २६, ३२-३३) कह चुके हैं, तथापि स्पष्टता के लिये (स्मरणार्थ) पुन कहा गया है, अतः इसे पुनरुक्ति नहीं समझनी चाहिये । अथवा ‘विभुत्वम्’ का अर्थ व्यापकत्वम् अर्थात् अत्यन्तताभावाऽप्रतियोगित्व समक्ष लीजिये । ‘बुद्ध्यादीति ।’ आत्मा के चौदह गुणों के नाम ये हैं—बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, सस्कार, सरया, परिमाण, पृथक्त्व, सयोग, विभाग । इन चौदह गुणों को ‘बुद्ध्यादिषट्क सख्यादिपञ्चक भावना तथा । धर्माधर्मौ गुणाश्चैते ह्यात्मन स्युश्चतुदश ॥’ इस बत्तीसवीं कारिका के द्वारा पहले बता दिया गया है ।

आजकल के कतिपय आधुनिक लोग न्यायसिद्धान्तमुक्तावली को कपोल-कल्पित कह देते हैं, परन्तु उन्हें यह नहीं भूलना चाहिये कि मुक्तावली के सिद्धांत सूत्रकार ऋषि के सिद्धान्तों के आधार पर ही किये गये हैं । तथाहि—आत्मवाद के सिद्धान्त के सबध में वैशेषिक सूत्रकार महर्षि कणाद कहते हैं—“प्राणापान निमेषोन्मेषजीवनमनोगतीन्द्रियान्तरविकारा सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाश्चात्मनो लिङ्गानि”
—(वै० सू० अ० ३ । आ० २ । सू० ४)

॥ इति प्रत्यक्षखण्डे द्वयं निरूपणपरिच्छेद ॥

इति बालप्रियासनाथाया मुक्तावल्यामात्मस्वरूपनिरूपणात्मिका
द्वितीयप्रकरणलक्षणा तृतीया मुक्ता ॥

— — —

अथ प्रत्यक्षखण्डे बुद्धिनिरूपणं नाम तृतीयं प्रकरणम्

(*)

बुद्धिस्तु द्विविधा मता ।

अनुभूतिः स्मृतिश्च स्यादनुभूतिश्चतुर्विधा ॥५१॥

प्रत्यक्षमप्यनुमितिस्तथोपमितिशब्दजे ।

ऊपर कह चुके हैं कि परम-महतपरिमाणवाला (विभुपरिमाणवाला) आत्मा बुद्धि (ज्ञान) आदि गुणवाला है। अतः प्रसङ्गप्राप्त बुद्धि (ज्ञान) के भेद बताने के लिये “बुद्धिस्तु द्विविधा मता” कहा गया है। बुद्धि (ज्ञान) दो प्रकार की मानी गई है—एक ‘अनुभूति’ और दूसरी ‘स्मृति’। उनमें ‘अनुभूति’ (अनुभव) चार प्रकार की होती है। तथाहि—प्रत्यक्षप्रमिति, अनुमिति, उपमिति और शब्दजा (शब्दबोध)।

अत्रैव प्रसङ्गाद् बुद्धे कतिपय प्रपञ्च दर्शयति । बुद्धिस्त्विति । द्वैविध्यं व्युत्पादयति—अनुभूतिरिति । अनुभूतिश्चतुर्विधेति । एतासां चतसृणां करणानि चत्वारि—‘प्रत्यक्षानुमानोपमानेशब्दा प्रमाणानी’ति सूत्रोक्तानि वेदितव्यानि ॥ ५१ ॥

शंका—आत्मनिरूपण के बाद ‘मनोनिरूपण’ करना चाहिए था, क्योंकि कारिकाकार ने प्रारम्भ में ही तीसरी कारिका ‘क्षित्यप्तेजोमरुद्व्योमकालदिग् देहिनीमन द्रव्याणि’ के द्वारा आत्मा (देहि) के अनन्तर ‘मन’ का परिगणन किया है। किन्तु मनोनिरूपण न करते हुए ‘बुद्धि’ सज्ञक गुण का निरूपण क्यों किया जा रहा है ?

समा०—“अत्रैव प्रसङ्गादिति ।” आत्मनिरूपण के अनन्तर ही बुद्धि निरूपण करना प्रसङ्गत प्राप्त हुआ है। अर्थात् प्रसङ्गसंगति से बुद्धिनिरूपण किया जा रहा है। ‘स्मृतस्य उपेक्षाऽनर्हत्वम्प्रसङ्ग’,—स्मृत हुए की उपेक्षा न करने को ‘प्रसङ्ग’ कहते हैं। ‘आत्मा’ में समवायसम्बन्ध से ‘बुद्धि’ गुण रहता है। अतः ‘आत्मनिष्ठसमवायावच्छिन्नवृत्तित्व सम्बन्ध’ से बुद्धि का स्मरण हो आने से बुद्धि का निरूपण किया जा रहा है। बुद्धे ‘कतिपय प्रपञ्च दर्शयति’ कहकर ग्रन्थकार यह बताना चाह रहे हैं कि आगे चलकर १२६ वीं कारिका “अप्रमाच प्रमाचेति ज्ञान द्विविधमिष्यते” के द्वारा बुद्धि (ज्ञान) के ‘प्रमा’ और ‘अप्रमा’

के रूप में दो ही भेद बताये हैं, उसके अन्य धर्मों के द्वारा अन्य भेद नहीं बताये हैं इसलिये 'कतिपयम्' कहा गया है। 'कतिपय' का अर्थ ईषत है और 'प्रपञ्च' शब्द का अर्थ 'धम' है। ईषत का धम के साथ अभेदान्वय है। 'दशयति' का अर्थ ज्ञानजनकशब्दानुकूल कृतिमान है। धम का ज्ञान के साथ अन्वय है। 'बुद्धे' की षष्ठीविभक्ति का अर्थ विशेष्यत्व है। एवञ्च 'बुद्धे कतिपय प्रपञ्च दशयति' इस सम्पूर्ण वाक्य का शब्दबोध यह होगा—'बुद्धिविशेष्यक ईषदभिन्न-अवान्तर धमप्रकारकज्ञानजनकशब्दानुकूलकृतिमान प्रथकार । इस प्रकार बुद्धि की द्विविधता को बताया 'अनुभूतिरिति ।' अनुभूतिश्चतुर्विधेति ।' उनमें से अनुभूति चार प्रकार की है। इन चारों अनुभूतियों बुद्धियों-ज्ञानों के कारण १ प्रत्यक्ष, २ अनुमान, ३ उपमान, ४ शब्द हैं। एतासामिति ।' इन प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति शब्दबोध सज्ञक चारों ज्ञानों के साधन (करण) अर्थात् व्यापारविशिष्ट कारण भी चार हैं, जिन्हें न्यायसूत्रकार ने बताया है—“प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दा प्रमाणानि”—(न्या० सू० १।१।३)। अर्थात् प्रत्यक्षप्रमिति का कारण यानी षड्विधसन्निकर्षादिव्यापार से युक्त करण (इन्द्रिय) को 'प्रत्यक्ष प्रमाण' कहते हैं। अनुमितिरूप प्रमिति का परामर्शात्मक व्यापार से युक्त कारण अर्थात् करण (साधन) को अनुमानप्रमाण कहते हैं यानी अनुमीयते अनेन इति अनुमानम्—जिससे अनुमिति की जाती है उस व्याप्तिज्ञान को अनुमान कहते हैं। उपमिति रूप प्रमिति का उपदिष्टवाक्यार्थस्मरणात्मक व्यापार से युक्त कारण अर्थात् करण (साधन) को उपमान कहते हैं, यानी उपमीयते अनेन इति उपमानम् अर्थात् सादृश्यज्ञान को उपमान कहते हैं। शब्दबोधात्मक प्रमिति का पदार्थस्मरणात्मक व्यापार से युक्त कारण अर्थात् करण को शब्द (पदज्ञान) प्रमाण कहते हैं। (विषय) प्रति गतमक्षप्रत्यक्षम्=प्रतिगमकम् इन्द्रियम् इस व्युत्पत्तिसे व्युत्पन्न 'प्रत्यक्ष' शब्द, 'प्रत्यक्षप्रमाण के करण इन्द्रिय' का बोधन करता है, तादृश इन्द्रियजन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण रूप अनुभूति' कहते हैं। उसी प्रकार 'अनुमीयते अनेनेति अनुमानम् = अनुमितिकरण, उससे जन्य (उत्पन्न) ज्ञान को 'अनुमितिप्रमाण रूप द्वितीय अनुभूति कहते हैं। उपमीयते अनेन इति उपमानम्=उपमितिकरणम्, उससे जन्य (उत्पन्न) ज्ञान को उपमितिप्रमाण रूप तृतीय अनुभूति' कहते हैं। शब्दयते=प्रतिपाद्यते अथ अनेन इति शब्द=शाब्दीप्रमाणकरणम्, उससे जन्य ज्ञान को शब्दजा=शाब्दीप्रमाण रूप अनुभूति कहते हैं। इस प्रकार चतुर्विध अनुभूतियों के कारण (साधन) भी चार ही हैं। यही पक्ष महर्षि गौतम को मान्य है ॥ ५१ ॥

प्रमाणों की तथा उनसे होने वाली अनुभूतियों की सख्या के विषय में विभिन्न दाशनिकों के विभिन्न मतों को भी जान लेना चाहिए—

चार्वाक—प्रत्यक्षात्मक अनुभूति को ही मानते हैं, किंतु तत्त्वोपप्लव के मत में उसे भी नहीं माना है । कणाद (वैशेषिक) और सुगत—(बौद्ध) और जैन प्रत्यक्षात्मक और अनुमित्यात्मक अनुभूति को ही मानते हैं । सांख्य-योग और न्यायैकदेशी—प्रत्यक्ष, अनुमिति, शाब्द अनुभूति को ही मानते हैं । भाष्यानुसारी नैयायिक—प्रत्यक्ष, अनुमिति, शाब्द और उपमिति अनुभूति को ही मानते हैं । प्राभाकर—प्रत्यक्ष, अनुमिति, शाब्द, उपमिति और अर्थापत्ति अनुभूति को मानते हैं । भाट्ट और वेदान्ती—प्रत्यक्ष, अनुमिति, शाब्द, उपमिति, अर्थापत्ति और अनुपलब्धिरूप अनुभूति को मानते हैं । पौराणिक—उक्त अनुभूतियों के साथ समव, ऐतिह्यरूप अनुभूति को भी मानते हैं । तान्त्रिक—उक्त अनुभूतियों के साथ चेष्टा को भी मानते हैं ।

● प्रत्यक्षेति । इन्द्रियजन्य ज्ञान प्रत्यक्षम् । यद्यपि मनोरूपेन्द्रियजन्य सर्वमेव ज्ञान, तथापीन्द्रियत्वेन रूपेणेन्द्रियाणां यत्र ज्ञाने कारणत्व तत्प्रत्यक्षमिति विवक्षितम् । ईश्वरप्रत्यक्षं तु न लक्ष्यम् । इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्न ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मक प्रत्यक्षमिति (गौतम) सूत्रे तथैवोक्तत्वात् ।

अथवा ज्ञानाकरणक ज्ञान प्रत्यक्षम् । अनुमितौ व्याप्तिज्ञानस्य, उपमितौ सादृश्यज्ञानस्य, शाब्दबोधे पदज्ञानस्य, स्मृतावनुभवस्य कारणत्वात्तत्र तत्र नातिव्याप्तिः । इदं लक्षणमीश्वरप्रत्यक्षसाधारणम् । परामर्शजन्य ज्ञानमनुमितिः । यद्यपि परामर्शप्रत्यक्षादिकं परामर्शजन्य तथापि परामर्शजन्य हेत्वविषयकं यज्ज्ञानं तदेवानुमितिः । न च कादाचित्कहेतुविषयकानुमितावव्याप्तिरिति वाच्यम्, तादृशज्ञानवृत्त्यनुभवत्वव्याप्यजातिमत्त्वस्य विवक्षितत्वात् ।

अथवा व्याप्तिज्ञानाकरणक ज्ञानमनुमितिः । एव सादृश्यज्ञानाकरणक ज्ञानमुपमितिः । पदज्ञानाकरणक ज्ञानं शाब्दबोधः ।

वस्तुतो या काश्चिदनुमितिर्व्यक्तिमादाय तद्व्यक्तिवृत्तिप्रत्यक्षावृत्तिजातिमत्त्वमनुमितित्वम् एव यत्किञ्चित्प्रत्यक्षादिकमादाय तद्व्यक्तिवृत्त्यनुमित्यवृत्तिजातिमत्त्व प्रत्यक्षत्वादिकं वाच्यमिति ।

॥ इति प्रत्यक्षादिप्रमाणलक्षणकथनम् ॥

परन्तु ग्रन्थकार अनुभूति की चातुर्विधा को ही स्वीकार कर रहे हैं। अनुभूति (प्रमा) के चातुर्विध होने से उनके प्रमाण भी चार ही हैं। उपरिप्रदर्शित अनुभूतियों के अतिरिक्त अनुभूतियों (प्रमाओं) का ग्रन्थकारसम्मत चार अनुभूतियों (अनुभवों) में ही अन्तर्भाव हो जाता है। ग्रन्थकार ने स्वयं १४० वीं कारिका से लेकर १४४ वीं कारिका 'व्यतिरेकव्याप्तिं बुद्ध्या चरितार्था हि सा यत' के द्वारा प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति, शाब्दात्मक चार प्रकार के अनुभवों में ही अन्यान्य दार्शनिकसम्मत अतिरिक्त अनुभवों का अन्तर्भाव करके दिखाया है। 'प्रत्यक्ष' शब्द प्रमा और प्रमाण दोनों के लिए प्रयुक्त किया जाता है, किन्तु उसके आगे प्रमा और प्रमाण के बोधक भिन्न भिन्न शब्द हैं। अनुमिति, उपमिति और शाब्दी ये शब्द 'प्रमा' (अनुभव अनुभूति) के बोधक हैं, और अनुमान, उपमान, और शब्द—ये प्रमाणा के बोधक शब्द हैं।

उपर्युक्त चार प्रकार की प्रमाओं में से प्रथमोपस्थित 'प्रत्यक्षप्रमा' को मुक्तावलीकार बता रहे हैं—'इन्द्रियजन्यमिति ।' 'इन्द्रियजन्यत्वे सति ज्ञानत्व' प्रत्यक्षप्रमाया लक्षणम् । इन्द्रिय से उत्पन्न होनेवाले ज्ञान को 'प्रत्यक्षप्रमा' कहते हैं। उक्त लक्षण में 'ज्ञान' पद का निवेश इसलिये किया है कि चक्षुरादि इन्द्रियगत रूपादि भी चक्षुरादि इन्द्रियजन्य हैं, अतः इन्द्रियवृत्ति रूपआदि में प्रत्यक्ष लक्षण की अतिव्याप्ति हो जायगी। उस अतिव्याप्ति का वारण करने के लिये उस पद का (ज्ञान पद का) निवेश आवश्यक है। यदि 'ज्ञानमप्रत्यक्षम्' इतना ही लक्षण का आकार रखें तो 'अनुमिति' आदि प्रमाओं में अतिव्याप्ति होगी, उसके निवारणार्थ 'इन्द्रियजन्यत्वे सति' इस विशेषण पद का निवेश किया गया है।

शंका—'इन्द्रियजन्यत्वे सति ज्ञानत्वम्'—प्रत्यक्षम्' इस प्रकार प्रत्यक्ष लक्षण करने पर भी अनुमिति आदि प्रमाओं में अतिव्याप्ति दूर नहीं हो रही है, क्योंकि मनोरूप इन्द्रिय से सभी प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति, शाब्दादिज्ञान उत्पन्न होते हैं। ज्ञानत्वावच्छिन्न यावत् 'ज्ञान' के प्रति (जयज्ञानसामान्य के प्रति) आत्मा के साथ मन सयोग कारण माना गया है। अतः प्रत्यक्ष लक्षण की अनुमिति आदि प्रमाओं में अतिव्याप्ति हो रही है, इस आशंका को 'यद्यपि' ग्रन्थ से बताया गया है।

समा०—'तथापीति'—'प्रत्यक्ष' तो इन्द्रिय जन्य ज्ञान को ही कहते हैं। सभी ज्ञान यद्यपि मनोरूप इन्द्रिय से जन्य है, तथापि इन्द्रियत्व रूप से इन्द्रिय

जिस ज्ञान में करण हो वही ज्ञान 'प्रत्यक्ष ज्ञान' है। अभिप्राय यह है कि 'मन' में दो धर्म रहते हैं—एक 'मनस्त्व' और दूसरा 'इन्द्रियत्व'। उनमें से ज्ञानत्वावच्छिन्न ज्ञान के प्रति मन को मनस्त्वावच्छिन्नतया कारणता होती है अर्थात् मन मनस्त्व धर्म से कारण होता है और प्रत्यक्षप्रमामात्र के प्रति मन को इन्द्रियत्वावच्छिन्नतया कारणता होती है अर्थात् इन्द्रियत्वधर्म से 'मन' कारण होता है। चक्षुरादि इन्द्रिया भी प्रत्यक्षप्रमा के प्रति अपने इन्द्रियत्व धर्म से ही कारण होती हैं। एवञ्च कहना होगा कि प्रत्यक्षप्रमिति निरूपित कारणता का अवच्छेदक धर्म 'इन्द्रियत्व' है। अतः इन्द्रियत्वेन रूपेण यानी इन्द्रियत्व धर्म से चक्षुरादि इन्द्रियो को जिस ज्ञान में (प्रत्यक्षप्रमात्मक ज्ञान में) व्यापारवत् असाधारण कारणतारूप करणत्व रहता है उसी ज्ञान को प्रत्यक्षप्रमिति (प्रत्यक्षप्रमा) कहते हैं। मन को ज्ञानमात्र के प्रति जो कारणता है वह वैसी नहीं है। अनुमित्यादिसकलसाधारणज्ञान के प्रति मन को मनस्त्वेन रूपेण (मनस्त्व धर्म से) कारणता होती है, इन्द्रियत्वेन रूपेण (इन्द्रियत्व धर्म से) नहीं। मन को सुखादिसाक्षात्कार करने (सुखादि का प्रत्यक्ष करने) में ही इन्द्रियत्वेन रूपेण (इन्द्रियत्व धर्म से) कारणता होती है, अन्यत्र नहीं। तथाच ज्ञानमात्र के प्रति 'मन' को साधारण कारण कहा जाता है और चक्षुरादि इन्द्रियो को तत्तद्रूपादिप्रत्यक्ष ज्ञान के प्रति असाधारण कारण कहा जाता है। अतः इन्द्रियजन्य ज्ञान प्रत्यक्षम्' इस प्रत्यक्ष लक्षण का अर्थ यह हुआ कि 'इन्द्रियत्वावच्छिन्न — व्यापारसम्बन्धावच्छिन्न — जनकतानिरूपितजन्यतावज्ज्ञानत्वम् ।' अनुमिति आदि ज्ञानों में इन्द्रियत्वावच्छिन्नजनकतानिरूपितजन्यता नहीं है, अपितु व्याप्तिज्ञानत्वावच्छिन्नजनकतानिरूपितजन्यता है। इसलिये उक्त प्रत्यक्षलक्षणकी अनुमित्यादि ज्ञानों में अतिव्याप्ति नहीं है।

कुछ लोग "इन्द्रियत्वेन" का अर्थ इन्द्रियत्वव्याप्य चक्षुष्ट्व, घ्राणत्व आदि धर्म से करते हैं यानी प्रत्यक्षप्रमा (ज्ञान) के प्रति इन्द्रियो को इन्द्रियत्वव्याप्य चक्षुष्ट्व-घ्राणत्वादि धर्मों से कारण कहते हैं अतः वे लोग प्रत्यक्ष का लक्षण इस प्रकार करते हैं—“चक्षुष्ट्व घ्राणत्वाद्यन्यतमावच्छिन्नव्यापारसम्बन्धावच्छिन्नकारणतानिरूपित-कायतानिरूपितसमवायातिरिक्तसम्बन्धानवच्छिन्नावच्छेदकताश्रयजातिमत्त्वम्प्रत्यक्षत्वम् ।”

शका—ईश्वर में समवायसम्बन्ध से रहनेवाली (समवेत) नित्यज्ञानरूप जो प्रत्यक्षप्रमा, वह तो नित्य है, इसलिये उसे इन्द्रियजन्य नहीं कह सकते, अतः ईश्वरसमवेत प्रत्यक्षप्रमा में आपके प्रत्यक्षलक्षण की अव्याप्ति हो रही है।

समा०—“ईश्वरप्रत्यक्षं न लक्ष्यमिति ।” इन्द्रियजन्य ज्ञानम प्रत्यक्षम्
 इस प्रत्यक्षलक्षण का लक्ष्य ईश्वरप्रत्यक्ष नहीं है, अर्थात् ईश्वरसमवेतनित्यप्रमा,
 उक्त प्रत्यक्षलक्षण का लक्ष्य नहीं है, अपितु उस प्रत्यक्षलक्षण का लक्ष्य तो ‘जीव का
 जन्य प्रत्यक्ष’ है, अतः अव्याप्ति नहीं है। हमारी उक्ति की पुष्टि सूत्रकार के सूत्र
 से भी हो रही है। ‘इन्द्रियाथसन्निकर्षोत्पन्न ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मक
 प्रत्यक्षम्’—(या सू० १।१।४) इति यम्य = चक्षुरादिइन्द्रिय का, अर्थेन=घट-
 पटादिपदाथ के साथ सन्निकर्षाति=सयोगादि छह प्रकार के व्यापार (सम्बन्ध) से
 उत्पन्नम्=उत्पन्न हुआ जो अव्यभिचारि ज्ञान, उसे ‘प्रत्यक्ष’ कहते हैं। अव्यभिचारि
 पद का अर्थ—भ्रमभिन्न है। यदि सूत्रकार अपने सूत्र में ‘अव्यभिचारि’ पद न
 रखते तो ‘शुक्ती इदं रजतम्’ इत्याकारक हानेवाले भ्रमात्मक शुक्ति रजतज्ञान में
 भी इन्द्रियाथसन्निकर्षज पता होने से प्रत्यक्षलक्षण की उसमें अतिव्याप्ति हो जाती,
 उसमें निवारणार्थ उन्होंने सूत्र में ‘अव्यभिचारि’ पद दिया है तथाच ‘इन्द्रियाथ-
 सन्निकर्षो पक्ष भ्रमभिन्न ज्ञान प्रत्यक्षम्’ अर्थात् इन्द्रियाथसन्निकर्ष से उत्पन्न एक
 भ्रमभिन्न जो ज्ञान हो उसे प्रत्यक्षप्रमा कहते हैं। वह प्रत्यक्षज्ञान दो प्रकार का
 है—एक अव्यपदेश्य और दूसरा व्यवसायात्मक। ‘अयं घट, अयं पट’ इस
 व्यपदेश (शब्दव्यवहार) के जो अयोग्य हो उसे अव्यपदेश्य यानी निर्विकल्पक
 कहते हैं तथा व्यवसायात्मक ज्ञान उसे कहते हैं कि जिस ज्ञान का विषय ‘अयं
 घट, अयं पट’ इत्यादि विशिष्टव्यवहार हो अर्थात् विशिष्टव्यवहारविषयक ज्ञान
 (व्यवसायज्ञान) को सविकल्पज्ञान कहते हैं। निष्कर्ष यह हुआ कि ‘अव्यपदेश्यम्’
 का अर्थ निर्विकल्प है और व्यवसायात्मकम् का अर्थ सविकल्प है। सूत्रकार ने
 अपने सूत्र में जीवसमवेत अनित्यप्रत्यक्षप्रमात्मक ज्ञान को ही बताया है। उसी
 तरह हमने (मुक्तावलीकार ने) भी अनित्यप्रत्यक्षप्रमा का ही लक्षण किया है,
 जो अनित्य (जन्य) प्रत्यक्ष में पूर्णतया घटित होता है। ईश्वरप्रत्यक्ष तो उक्त
 लक्षण का लक्ष्य ही नहीं है।

यदि कोई दुराग्रह पर ही अड जाय कि प्रत्यक्षलक्षण को हम तभी निदुष्ट
 कहेंगे कि जब प्रत्यक्षमात्र (नित्य-अनित्य द्विविध प्रत्यक्ष) उसका लक्ष्य रहे और
 उसमें वह पूर्णरूपेण घटित हो जाय। तब उनके सतोष के लिये कहते हैं—
 ‘अथवेति प्रत्यक्षप्रमा का दूसरी प्रकार से लक्षण कर लेना चाहिये— ज्ञानाऽक-
 रणक ज्ञानप्रत्यक्षम्’ ऐसा लक्षणान्तर (प्रत्यक्ष का अन्य लक्षण) करने से
 दोनों प्रकार के (नित्य-अनित्य) प्रत्यक्षों में वह (लक्षणान्तर) घटित हो

सकेगा । 'ज्ञानाकरणक ज्ञान' अर्थात् 'ज्ञानाकरणकत्वे सति ज्ञानत्वम्'—प्रथम कहे भये लक्षण से यह भिन्न लक्षण हुआ । ज्ञान न करण यस्य तद ज्ञानाकरणकम् तादृश ज्ञान प्रत्यक्षम् । 'ज्ञान' पद से व्याप्तिज्ञान, सादृश्यज्ञान, पदज्ञान और अनुभव लेना है । जिस ज्ञान में उक्त ज्ञानों में से कोई करण नहीं हो उस ज्ञान को 'प्रत्यक्षज्ञान' (प्रमा) कहते हैं यह इस दूसरे लक्षण का अर्थ हुआ । अनुमिति के प्रति व्याप्तिज्ञान, उपमिति के प्रति सादृश्यज्ञान, शाब्दबोध के प्रति पदज्ञान स्मृति के प्रति अनुभव का करण (साधन) कहा जाता है । एव च प्रत्यक्षातिरिक्त सभी ज्ञान, ज्ञानकरणक है अतः उनमें इस लक्षणान्तर की अतिव्याप्ति भी नहीं है । हम लोगों के प्रत्यक्ष के प्रति तथा ईश्वर प्रत्यक्ष के प्रति (नित्यानित्य द्विविध प्रत्यक्ष के प्रति) व्याप्तिज्ञानादिकों में से कोई भी करण नहीं है, अतः यह द्विविध प्रत्यक्ष ज्ञान (प्रमा) ज्ञानाकरणक हुआ । एवञ्च 'ज्ञानाकरणकत्वे सति ज्ञानत्वम्' यह प्रत्यक्ष लक्षण उभयविध प्रत्यक्ष में पूर्णरूपेण घटित हो जाता है । अतः इस प्रत्यक्ष प्रमा के लक्षण को तो निदुष्ट कहना ही होगा ।

उक्त लक्षणान्तर में 'ज्ञानाकरणकत्व' पद का यदि निवेश नहीं करेंगे तो अनुमिति आदि ज्ञानों (प्रमाओं) में अतिव्याप्ति होगी, उसके निवारणार्थ 'ज्ञानाकरणकत्व' पद का निवेश करना आवश्यक है ।

शका—'ज्ञानाकरणक ज्ञानप्रत्यक्षम्' इस लक्षण की योगिप्रत्यक्ष में अव्याप्ति होगी, क्योंकि मनन-निदिध्यासनादि के द्वारा 'योगिप्रत्यक्ष' ज्ञानकरणक ही है, ज्ञानाकरणक नहीं ।

समा०—'ज्ञानाकरणकज्ञान' का अर्थ 'ज्ञानकरणकत्वाऽव्यभिचारिजाति-शून्यज्ञान' करना चाहिये । तब ज्ञानकरणकत्वाऽव्यभिचारिजाति, 'अनुमितित्व' आदि जातियाँ ही होगी । अतः योगिप्रत्यक्ष में भी अव्याप्ति नहीं है ।

प्रत्यक्षप्रमा को बताकर अब क्रमप्राप्त अनुमितिप्रमा को बताते हैं—
 "परामर्श" इति । परामर्श से जन्य (उत्पन्न होने वाले) ज्ञान को अनुमिति कहते हैं । 'व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मताज्ञानम्परामर्श'—यह परामर्श का लक्षण है । 'वह्निव्याप्यधूमवान् अयं पर्वत' इत्याकारक जो ज्ञान है, वही व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मताज्ञान है, उसी को 'परामर्श' कहते हैं । इस परामर्श से 'पर्वतो वह्निमान्' इत्याकारक जो ज्ञान होता है, उसी को 'अनुमिति' कहते हैं । अर्थात् उक्त परामर्शरूपव्यापारद्वारा व्याप्तिज्ञान जिस ज्ञान का जनक होता है, वह ज्ञान है 'पर्वतो वह्निमान्', और उसी ज्ञान को अनुमितिज्ञान (प्रमा) कहते हैं । अभिप्राय यह

है कि पवत पर जब हम धूम को देखते हैं तब महानसमे गृहीत हुई धूम वल्लि की व्याप्ति का स्मरण हो आता है और तब पवत पर हुआ धूमज्ञान उस व्याप्ति-स्मृति से विशिष्ट हो जाता है। तदनंतर 'वल्लि से व्याप्य (व्याप्तिविशिष्ट) धूम-वाला यह पवत है' अर्थात् जिस धूम की वल्लि के साथ व्याप्ति (नित्य सम्बन्ध) है, उस धूम से युक्त यह पवत है। यही है व्याप्तिविशिष्ट (धूम) का पक्षधमता (पक्षवृत्तित्व) ज्ञान' और इसी को परामश कहते हैं। इस परामश के होते ही 'पवतो वल्लिमान्'—पवत वल्लिवाला है—यह अनुमिति प्रमा तत्काल हो जाती है। इसलिए 'परामशजन्य ज्ञानमनुमिति' अर्थात् 'परामशजन्यत्वे सति ज्ञानत्वम्' यह अनुमिति का लक्षण किया गया है। उक्त लक्षण में सत्यन्त अश का निवेश प्रत्यक्ष, उपमिति आदि प्रमात्मक ज्ञानों में अतिव्याप्ति के निरासाथ किया गया है और विशेष्य (ज्ञानपद) अश का निवेश परामश ध्वस में अतिव्याप्ति के निरासार्थ किया गया है। एवंच उक्तलक्षण का अर्थ 'व्याप्तिविशिष्टपक्षधमताज्ञानजन्यत्वे सति ज्ञानत्वम्' समझना चाहिये।

शका—यद्यपीति। उपयुक्त अनुमितिलक्षण की 'प्रत्यक्ष' में अतिव्याप्ति होगी। तथाहि—घट का प्रत्यक्ष, घटजन्य है। घटप्रत्यक्ष में विषयविधया 'घट' कारण है, अतः कारणतावच्छेदक 'विषयत्व' हुआ, 'घटत्व' नहीं। क्योंकि घट में जो कारणता है, वह विषयविधया है। उसी तरह 'वल्लिव्याप्यधूमवान् पवत' इत्याकारक परामशत्मकज्ञान का भी मानसप्रत्यक्षात्मकज्ञान 'परामश जानामि' इस रूप में होता है। इस मानसप्रत्यक्षात्मकज्ञान में भी विषयविधया 'परामश' कारण है। एवंच परामशप्रत्यक्ष परामशजन्य ही हुआ। अतः परामशजन्य होने से परामशप्रत्यक्ष में अनुमितिलक्षण की अतिव्याप्ति स्पष्ट है। "परामशप्रत्यक्षादिकम्" यहाँ 'आदि' शब्द से परामशध्वस को भी समझना चाहिए। परामशध्वस भी प्रतियोगिविधया परामशजन्य है, क्योंकि 'स्वध्वसप्रति स्वस्य कारणत्वम्' यह नियम है। एवंच परामशजन्य परामशध्वस में अनुमितिलक्षण की अतिव्याप्ति हो रही है।

समा — 'तथापीति'। शका करनेवाले ने जो कहा कि 'परामश का प्रत्यक्ष तथा परामश का ध्वस भी परामशजन्य है, क्योंकि अपने प्रत्यक्ष में परामश को विषयविधया कारणता है तथा अपने ध्वस में परामश को प्रतियोगिविधया कारणता है', वह ठीक है। किन्तु हमने जो अनुमिति का लक्षण किया है, उसका तात्पर्य इस प्रकार है—हेतु को विषय न करनेवाला जो परामशजन्य 'पवतो

वह्निमान्' इत्याकारक ज्ञान, वह 'अनुमिति' है। वह्निव्याप्यधूमवानय पवत' इत्याकारक परामर्शात्मक ज्ञान में हेतु का भान होता है तथा तादृशज्ञानविषयक अनुव्यवसायात्मक परामर्शप्रत्यक्ष में भी हेतु का भान होना निश्चित ही है। क्योंकि 'ज्ञानेन यद् यद् विषयीक्रियते, ज्ञानज्ञानेनाऽपि (अनुव्यवसायात्मकेन-ज्ञानेनापि) तदवश्य विषयीक्रियते' यह नियम है। इसी को अध्यापन परिपाटी के अनुसार भी समझिये—'परामर्शज-ज्ञानमनुमिति' इस लक्षण को थोड़ा सा परिष्कृत करते हैं, जिससे दोष की आशका नहीं रहेगी। 'परामर्शजन्यत्वे सति हेत्वविषयकत्वे सति ज्ञानत्वम्'—अनुमिति। अनुमिति का यह परिष्कृतलक्षण है। परामर्श से जन्य (उत्पन्न हुई) 'पवतो वह्निमान्' इस अनुमिति में 'पवत और वह्नि' दोनों विषय हैं। इस अनुमिति में 'धूम'रूप हेत्वश का प्रवेश नहीं है। किन्तु 'वह्निव्याप्यधूमवत्पवत पश्यामि अथवा जानामि' इत्याकारक परामर्शज प्रत्यक्ष में और 'वह्निव्याप्यधूमवत्पवतवान देश' इस विशिष्ट-वैशिष्ट्यज्ञान में धूमात्मक (धूमरूप) हेत्वश प्रविष्ट है। अतः ये दोनों ज्ञान 'हेत्वविषयक न होकर 'हेतुविषयक' ही हुए। किन्तु 'पवतो वह्निमान्' इत्याकारकज्ञान, हेतु (धूम) को विषय नहीं करता, इस कारण यह 'हेत्वविषयक' है, इसलिये यही ज्ञान 'अनुमिति' रूप है। एवञ्च हेतुविषयक होने से (हेत्वविषयक न होने से) परामर्शजन्यप्रत्यक्ष तथा उसके अनुव्यवसायात्मकज्ञान दोनों में अनुमितिलक्षण की अतिव्याप्ति नहीं हो रही है।

शङ्का—'न च कादाचित्केति।' किसी किसी स्थल में हेतु का भी भान पक्षतावच्छेदकरूप से अनुमिति में होता है। जैसे — धूमवान पवतो वह्निमान्' इस अनुमिति में धूमरूप हेतु का पक्षतावच्छेदकरूप से (पक्षतावच्छेदकविधया अर्थात् पक्षनिष्ठविशेषणत्वेनरूपेण) भान होता है, इस कारण यह ज्ञान अनुमिति रूप होने पर भी हेत्वविषयक नहीं है, अपितु धूमात्मकहेतुविषयक ही है। अतः हेतु को भी विषय करनेवाली 'धूमवान पवतो वह्निमान्' इस अनुमिति में ही आपके परिष्कृतअनुमितिलक्षण की अव्याप्ति हो रही है।

समा — 'तादृशज्ञानेति। परामर्श से उत्पन्न होनेवाला जो हेत्वविषयक-ज्ञान अर्थात् 'पवतो वह्निमान्' यह अनुमितिरूप ज्ञान, उसमें रहनेवाली वृत्ति) जो अनुभवत्व की व्याप्यजाति (अनुमितित्वजाति), तादृशजातिमान् (अनुमितित्वजातिमान्) समस्त अनुमितिज्ञान हुआ, तब समस्त अनुमिति के अतगत 'धूमवान् पवतो वह्निमान्' यह ज्ञान भी तादृशजातिमान् हुआ। अतः अनुमितित्व

का जातिघटितलक्षण 'धूमवान् पवतो वह्निमान्' में समन्वित हो जाने से अर्वाप्त नहीं है। मुक्तावली के 'तादृशज्ञानवृत्ति०' पद में तादृश-ज्ञान पद से 'व्याप्तिविशिष्टपक्षधमताज्ञानजन्यज्ञान' समझना चाहिये। एवंच व्याप्तिविशिष्टपक्षधमताज्ञानजन्य जो अनुमितिरूप 'पवतो वह्निमान्' इत्याकारकज्ञान, उसमें वतमान जो अनुभवत्वव्याप्यजाति— अनुमितित्वजाति, वह समवायसम्बन्ध से जहा रहती हो उसी को 'अनुमिति' प्रमा समझनी चाहिये। इस प्रकार जातिघटित लक्षण करने से 'धूमवान् पवतो वह्निमान्' इस अनुमिति में हेत्वविषयकत्वरूप विशेषणाश के न रहने पर भी अनुभवत्वव्याप्यअनुमितित्वजातिरूप विवक्षित धम के विद्यमान रहने से अव्याप्ति को आशका नहीं की जा सकती। अनुमितिलक्षण का अन्तिमआकार यह हुआ— 'व्याप्तिविशिष्टपक्षधमताज्ञानजन्यानुमितिज्ञानवृत्त्यनुभवत्वव्याप्यजातिमत्त्वम्—अनुमितित्वम्। लक्षण में दिये गये जन्यान्त अंश से 'घटज्ञान' में अतिव्याप्ति नहीं हो पायी। लक्षण में दिये गये द्वितीय ज्ञान' पद से 'ध्वंस' में अनुभवत्वव्याप्यजाति की अप्रतिष्ठि से उपस्थित होनेवाले असंभव दोष का वारण हो गया है। सत्ताजाति को लेकर प्रत्यक्ष आदि में होनेवाली अतिव्याप्ति का वारण 'अनुभवत्वव्याप्य' कहने से हो जाता है। यहा 'जातिमत्त्व' समवायसम्बन्ध से विवक्षित है। अन्यथा कालिकसम्बन्ध में अनुभवत्वव्याप्यजातिमान् 'काल' भी होगा, तब उसमें लक्षण के प्रविष्ट हो जाने से अतिव्याप्ति हो जायगी। समवायसम्बन्ध की विवक्षा करने पर काल में अतिव्याप्ति नहीं होगी। इस प्रकार परिष्कृत किये गये अनुमिति लक्षण का स्पष्ट अर्थ यह किया जायगा— 'व्याप्तित्वावच्छिन्नप्रकारतानिरूपितहेतुतावच्छेदकावच्छिन्नप्रकारतानिरूपितपक्षतावच्छेदकावच्छिन्नविशेष्यताशालिनिश्चयत्वावच्छिन्ननिष्ठजनकतानिरूपितजन्यतावत्— पक्षतावच्छेदकावच्छिन्नोद्देश्यतानिरूपितसाध्यतावच्छेदकावच्छिन्नविधेयताज्ञानवृत्त्यनुभवत्वन्यूनवृत्तिजातिनिष्ठाऽधेयतानिरूपितसमवायावच्छिन्नाधिकरणतावत्त्वम्— अनुमितित्वम्।

'परामर्शजय' का 'व्याप्तिविशिष्टपक्षधमताज्ञानजन्य' अर्थ होता है, तथाच इसमें 'पक्षधमता' का निवेश होने से शरीरकृतभीरव है। इसलिये लघुलक्षण बताने के लिये कहते हैं— 'अथवेति। अथवा व्याप्तिज्ञानकरणक ज्ञानमनुमिति। व्याप्तिज्ञान करण ही जिस ज्ञान का वह अनुमितिज्ञान है। अनुमानखण्ड में उनहत्तरवो (६९) कारिका के द्वारा बताया जानेवाला जो व्याप्तिज्ञान अर्थात् हेतुमत्तिज्ञानान्ताऽभावाऽप्रतियोगिसाध्यसामानाधिकरण्यात्मकधमरूपव्याप्ति

का धूम मे प्रकारतया होनेवाला यत्र धूम तत्र वह्नि' इत्याकारक साध्य और हेतु का साहचयरूप जो प्रत्यक्ष ज्ञान है वही है करण (व्यापारवतअसाधारण-कारण) जिस ज्ञान का, उस ज्ञान को 'अनुमिति कहते हैं । अभिप्राय यह है कि अनुमिति के भेद से व्याप्ति का भेद होने से धूमहेतुक वह्नि की अनुमिति मे यद्यपि धूमनिष्ठव्याप्ति करण रहने पर भी भस्मलिङ्गक वह्नि की अनुमिति मे वह (धूमनिष्ठव्याप्ति) करण नहीं है, अतः अव्याप्ति होगी । इसलिये किसी एक व्याप्ति को लेकर तदव्याप्तिज्ञानकरणकज्ञानवृत्ति अनुभवत्वव्याप्यजातिमत्त्व' अथवा 'व्याप्तिज्ञानत्वावच्छिन्नकरणकत्व' लक्षण करने पर कोई दोष नहीं होगा । लक्षण में 'व्याप्ति' पद के देने से उपमिति आदि मे अतिव्याप्ति नहीं हो पायी । व्याप्ति-करणकव्याप्त्यनुव्यवसायज्ञान मे अतिव्याप्ति के वारणार्थ 'ज्ञान' पद दिया गया है । व्याप्तिज्ञानजन्य परामश मे अतिव्याप्ति के वारणार्थ 'करणकम्' कहा गया है । व्याप्तिज्ञानकरणक परामशजन्यसंस्कार मे अतिव्याप्ति का निवारण करने के लिये द्वितीय 'ज्ञान' पद दिया गया है ।

क्रमशः अन्य प्रमाणों का भी लघुलक्षण कह रहे हैं—एवमिति । एव 'सादृश्यज्ञानकरणक ज्ञानमुपमिति ।' सादृश्यज्ञान है करण जिस ज्ञान का, उस ज्ञान को उपमिति कहते हैं । लक्षण मे 'सादृश्य' पद के देने से प्रत्यक्षादि में अतिव्याप्ति नहीं हो पाती । 'ज्ञान' पद के देने से सादृश्यकरणक सादृश्यानु-व्यवसाय में अतिव्याप्ति नहीं हो पाती । 'करणकम्' पद के देने से वाक्यार्थ स्मरणात्मक व्यापार में अतिव्याप्ति नहीं होती । विशेष्यभूत द्वितीय 'ज्ञान' पद के देने से सादृश्यज्ञानकरणक वाक्यार्थस्मरणजन्यसंस्कार मे अतिव्याप्ति नहीं हो सकी ।

'पदज्ञानकरणक ज्ञान शब्दबोध — पदज्ञान है करण जिस ज्ञान का, उस ज्ञान को शब्दबोध (शब्द प्रमा) कहते हैं । प्रत्यक्ष आदि मे अतिव्याप्ति का वारण करने के लिये 'पद' का निवेश किया है । पदकरणक-पदानुव्यवसाय में अतिव्याप्ति का वारण करने के लिये 'ज्ञान' का निवेश है । पदार्थस्मरण में अतिव्याप्ति का वारण करने के लिये 'करणकम्' कहा है पदज्ञानकरणक पदार्थ-स्मरणजन्यसंस्कार मे अतिव्याप्ति का वारण करने के लिये विशेष्यभूत द्वितीय 'ज्ञान' पद दिया गया है ।

शङ्का—अनुमिति आदि प्रमाणों के प्रति व्याप्तिज्ञानत्वादिरूप से कारणता न मानकर केवल मनस्त्वेन रूपेण कारणता मानी जाय । रही बात अनुमित्यादि

फलवैलक्षण्य की, तो वह सामग्रीभेद से ही सम्पन्न हो जायगा। जैसे प्रत्यक्ष के प्रति मनस्त्वेन रूपेण करणता रहने पर भी चक्षुरादि सामग्री भेद से चाक्षुषादि प्रमा का भेद हो जाता है वैसे ही यहाँ पर भी हो जायगा। एवञ्च उपरि प्रदर्शित लक्षणों में असम्भव दोष है। इस कारण सिद्धान्त लक्षण कहते हैं—“वस्तुतस्तु” इति। “या काश्चिदिति।” वस्तुतः ‘पवतो वह्निमान्’ इत्यादि जैसी किसी भी विशेष अनुमिति को लेकर उस अनुमितिरूप व्यक्ति में रहनेवाली और प्रत्यक्षज्ञान में न रहनेवाली जा जाति करके अनुमितित्व जाति होगी, तद्वत्त्व अनुमिति में होगा। अर्थात् ‘अनुमितित्वजातिमत्त्वमेव अनुमितित्वम्’ यह अनुमिति का लक्षण है। मूलस्थ लक्षण म वृत्त्यन्तअश, घट में अतिव्याप्ति के निवारणार्थ है। ‘प्रत्यक्षाऽवृत्ति’ अश अनुभवत्व को लेकर प्रत्यक्षादि में अतिव्याप्ति के निवारणार्थ है। ‘जाति’ पद अनुमिति उपमिति दोनों में से किसी को लेकर उपमिति में अतिव्याप्ति के निवारणार्थ है। जातिमत्त्व की समवाय से विवक्षा है, अथवा अनुमितित्ववत्त्व, काल में कालिक सम्बन्ध से रहने के कारण काल म अतिव्याप्ति होगी, किन्तु समवायसम्बन्ध की विवक्षा करने पर नहीं होगी।

इसी प्रकार अनुमितिलक्षण की तरह लाघव की दृष्टि से प्रत्यक्ष आदि में भी प्रत्यक्ष लक्षण को घटा लेना चाहिये—‘प्रत्यक्षत्वादिकम्’ इति। तथाहि—‘यत्किञ्चिदघटप्रत्यक्षमादाय तत्र घटप्रत्यक्षे वतमाना अनुमितौ अवतमाना प्रत्यक्षत्वजाति, तद्वत्त्व प्रत्यक्षप्रमालक्षणम्, अर्थात् प्रत्यक्षत्वजातिमत्त्व प्रत्यक्षप्रमालक्षणम्’। भाव यह हुआ कि ‘अयं घट’ इस प्रत्यक्ष को लेकर उस प्रत्यक्षव्यक्ति में वस्ति और अनुमिति में अवस्ति जो जाति अर्थात् प्रत्यक्षत्वजाति, तादृशजातिमत्त्व ही प्रत्यक्षप्रमा का लक्षण है। अभिप्राय यह है—प्रत्यक्षत्वजाति जिसमें हो उसे प्रत्यक्षप्रमा समझनी चाहिये। ‘तदव्यक्तित्ववृत्त्यनुमित्यवस्तिजातिमत्त्वम्’—प्रत्यक्षत्वम्। इस लक्षण में ‘वत्त्यन्त अश’ से घट में अतिव्याप्ति नहीं होती। ‘अनुमित्यवृत्ति’ कहने से अनुभवत्व का लेकर अनुमिति आदि में अतिव्याप्ति दूर होती है। प्रत्यक्ष, उपमिति इन दोनों में से किसी एक को लेकर उपमिति में अतिव्याप्ति का निवारण करने के लिये ‘जाति’ पद दिया है। जातिमत्त्व की समवायसम्बन्ध से जानना चाहिये, अन्यथा कालिक सम्बन्ध से प्रत्यक्षत्ववत्त्व काल में भी रहने से अतिव्याप्ति होगी।

मूल में ‘प्रत्यक्षत्वादिकम्’ कहा है, वहाँ ‘आदि’ पद से ‘गवयो गवयपदवाच्य’ इस प्रकार यत्किञ्चित् उपमिति व्यक्ति को लेकर तदव्यक्तित्व और प्रत्यक्ष में

अवत्ति जो जाति, तद्वत्त्व होना उपमिति प्रमा का लक्षण समझना चाहिये । घट में अतिव्याप्ति का वारण बत्यन्त' अश से, अनुमिति आदि में अतिव्याप्ति का वारण प्रत्यक्षावत्ति' कहने से, उपमिति शाब्दबोधायतरत्व को लेकर शाब्दबोध में अतिव्याप्ति का वारण 'जाति' पद से हो जाना है । जातिमत्त्व को समवाय से ग्रहण करना चाहिये अन्यथा उपमितित्ववत्त्व, कालिक सम्बन्ध से काल में भी रहने के कारण अतिव्याप्ति होगी ।

इसी प्रकार यत्किञ्चित् शाब्दबोधव्यक्ति को लेकर तदव्यक्तिवत्ति और प्रत्यक्षाऽवृत्ति जातिमत्त्व जिसमें हो, उसे शाब्दबोध कहत है, यह शाब्दबोध का लक्षण है । घट में अतिव्याप्ति के वारणार्थ 'वृत्त्यन्त' कहा है । प्रत्यक्षादि में अतिव्याप्ति के वारणार्थ 'प्रत्यक्षाऽवत्ति', शाब्दबोध और अनुमिति दोनों में स अन्यतर को लेकर अनुमिति में अतिव्याप्ति के वारणार्थ 'जाति' पद दिया गया है । जातिमत्त्व को समवाय से लेने पर 'काल' में अतिव्याप्ति नहीं होगी ।

॥ इति प्रत्यक्षादिप्रमालक्षणकथनम् ॥

★ घ्राणजादिप्रभेदेन प्रत्यक्षं षड्विधं मतम् ॥५२॥

लौकिक सन्निकषजन्य पूर्वोक्त प्रत्यक्ष, घ्राणज आदि भेद से छह प्रकार का होता है । अर्थात् अलौकिकसन्निकषजन्य प्रत्यक्ष तीन प्रकार का होता है—यह भी आगे त्रिसठवीं (६३) कारिका के द्वारा बताया जायगा, यह ध्वनित होता है ।

● जन्यप्रत्यक्षं विभजते घ्राणजादीति । घ्राणज रासन चाक्षुष स्पर्शन श्रोत्र मानसमिति षड्विधं प्रत्यक्षम् । न चेश्वरप्रत्यक्षस्याविभाजना न्यूनत्वम्, जन्यप्रत्यक्षस्यैव निरूपणीयत्वादुक्तसूत्रानुसारात् । ५२॥

● जन्यप्रत्यक्षं विभजते इति । जन्य प्रत्यक्ष का विभाग करते हैं । यहां पर 'वि'पूर्वक भज' धातु का अर्थ 'स्वसममिव्याहृतपदाथतावच्छेदक—व्याप्य मिथोविरुद्धावच्छेदप्रकारकज्ञानानुकूल व्यापार' है । 'स्व' पद से 'विभजति' को अर्थात् 'वि पूर्वक भज' धातु का समझना चाहिये । तथाच—सर्वानुगतैकजन्य-प्रत्यक्षत्वाऽवान्तर घ्राणजत्वाद्यवान्तरजात्यवच्छिन्नधर्मप्रतिपादनानुकूलकृतिमान ग्रथ कार' यह जन्यप्रत्यक्ष विभजते' का शब्दबोध होता है ।

घ्राणजादिभेद से प्रत्यक्ष के छह प्रकार बताते हैं—घ्राणजमिति । 'घ्राणजम्' अर्थात् घ्राणैन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष, 'रासनम्' अर्थात् रसनेन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष 'चाक्षुषम्' अर्थात् चक्षुरिन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष, 'स्पर्शनम्' अर्थात् त्वगिन्द्रिय

जन्यप्रत्यक्ष, 'श्रौत्रम्' अर्थात् श्रोत्रेन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष, 'मानसम्' अर्थात् मनइन्द्रिय-जन्यप्रत्यक्ष, इस रीति से प्रत्यक्ष के छह प्रकार समझन चाहिये ।

शका—'न चेश्वरेति' छह प्रकार की प्रत्यक्ष प्रमा के समान ही सातवी ईश्वर समवेत्यक्ष प्रमा को क्यों नहीं बताया गया ? अतः ग्रन्थ में यह कमी (यूनता) है गयी ।

समा०—जन्येति । जन्य अर्थात् इन्द्रियजन्य जो जीवात्मा में समवेत प्रमात्मकप्रत्यक्ष है, वही 'इन्द्रियाथसन्निकर्षोत्पन्नम्' इस गौतमसूत्र के अनुसार विभाज्यत्वेन अभिप्रेत होने से उसी का (जन्यप्रत्यक्ष का) निरूपण और उसी का विभाग दिखाया गया है ॥५२॥

॥ इति प्रत्यक्षादिप्रमालक्षणकथनम् ॥

३ घ्राणस्य गोचरो गन्धो गन्धत्वादिरपि स्मृतः ।

तथा रसो रसज्ञायास्तथा शब्दोऽपि च श्रुतेः ॥५३॥

जिन इन्द्रियो में जिस विषय के ग्रहण की शक्ति है, उसे पृथक् पृथक् दिखाते हैं । घ्राणस्येति । गोचर, ग्राह्य विषय—ये पर्याय शब्द हैं । घ्राणेन्द्रिय का गोचर (प्रत्यक्ष विषय) अर्थात् घ्राणेन्द्रिय के द्वारा गन्धगुण, गन्धत्व जाति और 'आदि' शब्द से सुरभित्व, असुरभित्व तथा गन्धाभाव और गन्धत्वाभाव का ग्रहण होता है । उसी तरह रसगुण, रसत्वजाति, रसाभाव और रसत्वाभाव का रसनेन्द्रिय के द्वारा ग्रहण होता है । रसज्ञा का अर्थ रसनेन्द्रिय है । उसी प्रकार शब्द, शब्दत्व, शब्दाभाव और शब्दत्वाभाव का ग्रहण श्रोत्रेन्द्रिय से होता है ।

● गोचर इति ग्राह्य इत्यर्थः । गन्धत्वादिरिति । आदिपदात् सुरभि-त्वादिपरिग्रहः । गन्धस्य प्रत्यक्षत्वात् तद्वृत्तिजातिरपि प्रत्यक्षा । गन्धाश्रय-ग्रहणे तु घ्राणस्य न सामर्थ्यमिति बोध्यम् । तथा रस इति । रसत्वादि-सहित इत्यर्थः । तथा शब्दोऽपि शब्दत्वादिसहित । गन्धो रसश्च उद्भूतो बोध्यः ॥५२॥

● गोचर शब्द का अर्थ 'ग्राह्य' है । कारिकागत 'आदि' पद से गन्धत्व-व्याप्य सुरभित्व आदि का ग्रहण है । 'सुरभित्वादि' यहाँ 'आदि' पद से 'असुरभित्व' को लेना चाहिये । गन्ध का घ्राणेन्द्रिय के द्वारा प्रत्यक्ष होना है ।

इस कारण तदवृत्ति अर्थात् गन्ध मे रहनेवाली गन्धत्वजाति का भी उसी इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है । निष्कर्ष यह है कि 'येनेन्द्रियेण यद गृह्यते तेनैवेन्द्रियेण तन्निष्ठा जाति तदभावश्च गृह्यते'—जिस इन्द्रिय से जिसका ग्रहण किया जाता है उसी इन्द्रिय से उसकी जाति तथा उसके अभाव का भी ग्रहण किया जाता है—इस नियम के अनुसार घ्राणेन्द्रिय से गन्ध का और रसनन्द्रिय से रस का तथा श्रोत्रेन्द्रिय से शब्द का ग्रहण (प्रत्यक्ष ज्ञान) होता है, इसलिये गन्धनिष्ठ ग धत्वजाति और गन्धाभाव आदि का और रसनिष्ठ रसत्वजाति और रसाभाव का तथा शब्दनिष्ठ शब्दत्वजाति और शब्दाभाव आदि का भी ग्रहण उसी इन्द्रिय से होता है ।

शका—घ्राणेन्द्रिय से ग धगुण का जैसे प्रत्यक्ष होता है, वैसे ही ग धगुणाश्रय पृथ्वी का प्रत्यक्ष भी उसी इन्द्रिय से क्यों नहीं होता ?

समा०—गन्धाश्रय अर्थात् ग धसमवायिकारण पृथिवी का प्रत्यक्ष करने का सामर्थ्य घ्राणेन्द्रिय मे नहीं है । द्रव्य का साक्षात्कार (प्रत्यक्ष) करने का सामर्थ्य (शक्ति) चक्षुर्गिन्द्रिय और त्वर्गिन्द्रिय मे ही होता है, अन्य इन्द्रियो मे नहीं । क्योंकि अन्य इन्द्रिया योग्यविषय की ही अवभासक होती है । 'तथा रस इति' । रसत्वादिसहित इत्यर्थ । यहा 'आदि' पद से मधुरत्व, अम्लत्व, लवणत्व, कटुत्व, कषायत्व तिक्तत्व का ग्रहण करना चाहिये । 'तथा शब्दाऽपि शब्दत्वादि सहित' । यहा भी 'आदि' शब्द से कत्व, खत्व आदि को समझना चाहिये । अनुद्भूत गन्ध का, अनुद्भूत रस का ग्रहण न हो पाने से (प्रत्यक्ष ज्ञान न होपाने से , 'गन्धो रसश्च उद्भूतो बोध्य' कहा गया है । अर्थात् उद्भूत गन्ध का उद्भूत रस का ही प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, अनुद्भूत गन्ध, रस का नहीं । 'यदि बहु प्रत्यक्ष के प्रयोजक सन्निकष से युक्त होता तो अवश्य उपलब्ध होता' इस आपादन का विषय बनना ही 'उद्भूतत्व' है । 'यद्येतत्प्रत्यक्षप्रयोजक-सन्निकषवत् स्यात्तर्हि उपलभ्येत' इत्यापादनविषयत्वमुद्भूतत्वम् ॥१३॥

★ उद्भूतरूप नयनस्य गोचरो द्रव्याणि तद्वन्ति पृथक्त्वसख्ये ।

विभागसंयोगपरापरत्वस्नेहद्रवत्वं परिमाणयुक्तम् ॥५४॥

क्रिया जातियोग्यवृत्तिः समवायश्च तादृशः ।

शृणाति चक्षुः सम्बन्धादालोकोद्भूतरूपयोः ॥५५॥

उद्भूतरूपम् = चक्षुरिन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष करने योग्यरूप । गोचर = ग्रहण करने योग्य अर्थात् ग्राह्य विषय । तद्वन्ति (उद्भूतरूपवन्ति) = चक्षु र्निन्द्रियद्वारा प्रत्यक्षयोग्यरूपवाले । परिमाणयुक्तम् = परिमाणसहित अर्थात् परिमाण । 'परिमाणयुक्तम्'—यह विशेषण है और 'विभागसयोगपरापरत्वस्नेह द्रवत्व' यह विशेष्य है । अभिप्राय यह है कि जैसे विभाग आदि का प्रत्यक्ष होता है, वैसे ही परिमाण का भी प्रत्यक्ष होता है । योग्यवृत्ति = प्रत्यक्ष के योग्य । तादृश = वैसा ही प्रत्यक्षयोग्य । सम्बन्धात् = सयोग सम्बन्ध से ।

अन्वय — उद्भूतरूप नयनस्य गोचर (स्मृत) । तद्वन्ति (उद्भूतरूपवन्ति) द्रव्याणि नयनस्य गोचराणि (स्मृतानि), परिमाणयुक्त विभागसयोग परापरत्वस्नेहद्रवत्व योग्यवृत्ति क्रिया योग्यवृत्ति जाति योग्यवृत्ति समवायश्च, चक्षु आलोकोद्भूतरूपयो सम्बन्धात् गृह्णाति ।

अर्थ - उद्भूतरूप, रूपत्व, रूपाभाव तथा उद्भूतरूपवाले द्रव्य अर्थात् पृथ्वी, जल, तेज तथा पृथ्वीत्व, जलत्व और उनका अभाव तेजस्त्व, पृथक्त्व और सरया, विभाग एव सयोग, परत्व अपरत्व, स्नेह, द्रवत्व, परिमाण, प्रत्यक्ष के योग्य-द्रव्य की उत्क्षेपणादि पाच प्रकार की क्रिया, जाति तथा समवाय सबका ग्रहण चक्षुरिन्द्रिय द्वारा प्रकाश तथा उद्भूतरूप के सम्बन्ध से होता है ।

● उद्भूतरूपमिति । ग्रीष्मोष्मादावनुद्भूत रूपमिति न तत्प्रत्यक्षम् । तद्वन्ति = उद्भूतरूपवन्ति ॥५४॥

मूल कारिका में 'उद्भूत' पद के देने से यह सूचित हुआ है कि ग्रीष्म-श्रुतु में होनेवाली भाप (वाष्प) में तथा भजनकपालस्थवह्नि में 'रूप उद्भूत न होने से (अनुद्भूत रूप होने से) उसका चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता । 'तद्वन्ति' पद का अर्थ उद्भूतरूपवन्ति अर्थात् उद्भूतरूपवाले द्रव्य किया है ॥५४॥

योग्येति । पृथक्त्वादिकमपि योग्यव्यक्तिवृत्तितया बोध्यम् । तादृश योग्यव्यक्तिवृत्तिरित्यर्थ । चक्षुर्योग्यत्वमेव कथं तदाह—गृह्णातीति आलोकसयोग उद्भूतरूपं च चाक्षुषप्रत्यक्षे कारणम् । तत्र द्रव्यचाक्षुष प्रति तयो समवायसम्बन्धेन कारणत्वम् । द्रव्यसमवेतरूपादिप्रत्यक्षे स्वाश्रयसमवायसम्बन्धेन । द्रव्यसमवेतसमवेतस्य रूपत्वादे प्रत्यक्षे स्वाश्रयसमवेतसमवायसम्बन्धेनेति ॥५५॥

● योग्येति । पृथक्त्व और सूक्ष्मा आदि का भी प्रत्यक्ष, चक्षु प्रत्यक्षयोग्य

पदाथ मे ही होता है । अर्थात् चक्षु प्रत्यक्षयोग्यपदाथसमवेत होने पर ही होता है । अतएव परमाणु आदि जो चक्षु प्रत्यक्षायोग्य व्यक्ति है, उनमें रहनेवाले पथक्त्व सख्या आदि का चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता है । चक्षुर्योग्यत्वमेवेति । पृथक्त्वादि मे चक्षुजन्यप्रत्यक्षप्रियता किस कारण (प्रयोजक) से होती है ? उत्तर दे रहे हैं—‘गृह्णातीति ।’ आलोकसयोग और उदभूतरूप, चाक्षुषप्रत्यक्ष मे कारण हाते हैं । आलोक (प्रकाश) सयोग को यदि कारण नहीं कहे तो अन्धेरे मे घट पटादि का भी चक्षु प्रत्यक्ष होना चाहिये लेकिन होता नहीं । उदभूतरूप को कारण न कहे तो पिशाचादिको का भी चक्षु प्रत्यक्ष होना चाहिये, लेकिन होता नहीं । अतः दोनों को कारण कहा गया ह । अर्थात् दोनों को कारण मानने मे तर्कजन्य निश्चय ही प्रमाण ह । ‘यदि आलोकसयोग कारण न स्यात् तदा अन्धकारेऽपि घटादीना चाक्षुषप्रत्यक्ष स्यात्, एव यदि उदभूतरूप कारण न स्यात् तदा पिशाचादीनामपि प्रत्यक्ष स्यात् ।’ उन दोनों के कारणतावच्छेदक-सम्बन्ध को बताते हैं—‘तत्रेति’ । घट पट आदि द्रव्यो के चाक्षुष प्रत्यक्ष मे आलोकसयोग और उदभूतरूप को समवायसम्बन्ध से कारणता होती है । अर्थात् आलोकसयोग और उदभूतरूप का कारणतावच्छेदक सम्बन्ध ‘समवाय’ है । क्योंकि घट और आलोक दोनों का सयोग उभयवृत्ति है और गुण-गुणी का सम्बन्ध ‘समवाय’ होता है यह नियम है । उसी प्रकार उदभूतरूप भी घट पटादि द्रव्य में समवाय सम्बन्ध से रहता है । विषयनिष्ठ साक्षात्कार के प्रति उन दोनों (आलोक सयोग और उदभूतरूप) को समवायसम्बन्ध से ही कारणता हुआ करती है । द्रव्यसमवेतरूपादीति । घट पटादि द्रव्यो मे समवेत रूपादि के प्रत्यक्ष मे स्वाश्रय-समवायसम्बन्ध से दोनों कारण होते हैं । यहा ‘स्व’ शब्द से आलोक सयोग और उदभूतरूप को लेना चाहिये । दोनों का आश्रय समवायसम्बन्ध से ‘घट’ होगा । उस घट मे समवायसम्बन्ध से रूप रहता है । इस परम्परासम्बन्ध से कारण (आलोकसयोग और उदभूतरूप), घटरूप मे वर्तमान है । तथाच घटादि द्रव्य में समवाय सम्बन्ध से वर्तमान जो रूप रसादि, उसका विषयता सम्बन्ध से जो प्रत्यक्ष होता है उसमे स्वाश्रयसमवायसम्बन्ध से आलोकसयोग और उदभूतरूप कारण होते हैं । ‘द्रव्यसमवेतसमवेतस्येति ।’ उसी प्रकार घटादि द्रव्य में समवेत जो रूपादि, उनमें समवेत जो रूपत्वादि, उनके प्रत्यक्ष मे ‘स्वाश्रयसमवेतसमवायसम्बन्ध’ से आलोकसयोग और उदभूतरूप कारण होते हैं । ‘स्व’ शब्द से आलोकसयोग और उदभूतरूप लेना, उनका आश्रय घट, उसमें

समवेत रूप आदि, उसमें 'रूपत्व सम्बाध' से रहता है, इस प्रकार 'रूपत्व' के प्रति परम्परासम्बन्ध से आलोकसयोग और उद्भूतरूप कारण है। अतः रूपत्व के प्रत्यक्ष में उक्त परम्परासम्बन्ध से आलोकसयोग और उद्भूतरूप कारण होते हैं ॥ ५५ ॥

❁ उद्भूतस्पर्शवद्द्रव्य गोचरः सोऽपि च त्वचः ।

रूपान्यच्चक्षुषो योग्यं रूपमत्रापि कारणम् ॥५६॥

द्रव्याध्यक्षे—

अर्थ—उद्भूत स्पश, स्पशत्व तथा उद्भूतस्पशवान् द्रव्य ये सब त्वगिन्द्रिय से ग्राह्य होते हैं। रूप, रूपत्व (नीलत्व आदि) जाति के सिवाय जो भी चक्षु-रिन्द्रिय से प्रत्यक्ष के योग्य है, उसका त्वगिन्द्रिय से भी प्रत्यक्ष होता है। त्वगिन्द्रिय से होनेवाले द्रव्य के प्रत्यक्ष में 'रूप' कारण है। अर्थात् रूपरहित द्रव्य का यदि स्पश भी हो तो उस द्रव्य का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। अतएव वायु का प्रत्यक्ष नहीं माना जाता, परन्तु रूपयुक्त घट का चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है और उसी घट का त्वचा से भी प्रत्यक्ष हो सकता है।

❁ उद्भूतेति । उद्भूतस्पर्शवद्द्रव्य त्वचो गोचर । सोऽपि=उद्भूत-स्पर्शाऽपि, स्पर्शत्वादिसहित । रूपान्यदिति । रूपभिन्न रूपत्वादिभिन्न च यच्चक्षुषो योग्य तत्त्वगिन्द्रियस्यापि ग्राह्यम् । तथा च पृथक्त्वसङ्ख्या-दयो ये चक्षुर्ग्राह्या गुणा उक्ता, एव क्रियाजातयो योग्यवृत्तयश्च ते त्वचो ग्राह्या इत्यर्थः ।

अत्रापि त्वगिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षेऽपि रूप कारणम् । तथा च बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षे रूप कारणम् ।

नवीनास्तु बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षमात्रे न रूप न वा स्पर्श कारण प्रमाणाभावात् किन्तु चाक्षुषप्रत्यक्षे रूप स्पर्शनप्रत्यक्षे स्पर्श कारणमन्वयव्यतिरेकात् । बहिरिन्द्रियजन्येद्रव्यप्रत्यक्षमात्रे किं कारण-मिति चेत्, न किञ्चित्, आत्मावृत्तिशब्दभिन्न विशेषगुणवत्त्व वा प्रयो जकमस्तु । रूपस्य कारणत्वे लाघवमिति चेन्न वायोस्त्वगिन्द्रियेणाऽग्रहणप्रसङ्गात् । इष्टापत्तिरिति चेदुद्भूतस्पर्श एव लाघवात्कारणमस्तु । प्रभाया अप्रत्यक्षत्वे त्विष्टापत्तिरेव किं नेष्यते । तस्मात् प्रभा पश्यामोतिवत् वायु स्पृशामीति प्रत्यक्षस्य सम्भवाद्वायोरपि प्रत्यक्ष सम्भव-

त्येव । बहिरिन्द्रियजन्यप्रत्यक्षमात्रे न रूपस्य न वा स्पर्शस्य हेतुत्वम् । वायुप्रभयोरेकत्वं गृह्यत एव, क्वचिद्द्वित्वादिकमपि, क्वचित्सङ्ख्या परिमाणाद्यग्रहो दोषादित्याहु ॥५६॥

॥ चाक्षुषादिप्रत्यक्ष चक्षुर्विषयादिकथनम् ॥

● चाक्षुष प्रत्यक्ष का निरूपण करके अब त्वाच प्रत्यक्ष का निरूपण करते हैं—‘उद्भूतस्पर्शवत्’ इति । उद्भूतस्पर्शवाले द्रव्य का त्वगिन्द्रिय से (त्वाच) प्रत्यक्ष होता है । वे उद्भूतस्पर्श, स्पर्शत्वजाति और स्पर्शभाव भी त्वगिन्द्रिय-गोचर होते हैं । रूपान्यदिति । रूपभिन्न, रूपत्वभिन्न, रूपाभावभिन्न और रूपत्वाभावभिन्न जो चक्षुरिन्द्रिय से प्रत्यक्ष करने योग्य ह, वे सब त्वगिन्द्रिय के भी विषय होते हैं । उसी का स्पष्ट करते हैं—‘तथाचेति ।’ जो पृथक्त्व सख्या, विभाग, सयोग, परत्व, अपरत्व, स्नेह, द्रवत्व, परिमाण आदि गुण और क्रिया, जाति, समवाय यदि योग्यवत्ति (प्रत्यक्ष योग्य पदार्थ में रहनेवाले) हो तो उन सभी का चाक्षुषप्रत्यक्ष के समान त्वाच प्रत्यक्ष भी हो सकता है । क्योंकि किसी पदार्थ को हम छूकर जान लेते हैं, एव किसी वस्तु की सख्या को भी स्पर्श करके गिन लेते हैं और सयोग, विभाग या क्रिया का अनुभव भी हम स्पर्श के द्वारा कर सकते हैं । त्वगिन्द्रिय से होनेवाले द्रव्य के प्रत्यक्ष में रूप कारण होता है । तात्पर्य यह है कि बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्ष में ‘रूप को कारण माना गया है । अर्थात् जिस द्रव्य में रूप उद्भूत रहे उसी का बहिरिन्द्रिय से प्रत्यक्ष होगा । इससे यह स्पष्ट होता है कि रूपरहित द्रव्य का यदि स्पर्श भी हो तो उस द्रव्य का प्रत्यक्ष नहीं माना जाता । यही कारण है कि वायु का प्रत्यक्ष नहीं माना गया है । किन्तु रूपवान घट का जैसे चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है वैसे ही उसका त्वाच प्रत्यक्ष भी होता है और स्पर्शगुण का प्रत्यक्ष, बिना रूप के भी केवल त्वचा से हो सकता है । लेकिन स्पर्शवाले द्रव्य का प्रत्यक्ष तभी होगा जब उस द्रव्य में रूप भी रहे । त्वक और चक्षु इन दोनों बहिरिन्द्रियो से होनेवाले ‘पृथ्वी, जल, तेज’ सज्ञक द्रव्य के प्रत्यक्ष में ‘रूप’ समवायसम्बन्ध से कारण होता है । स्पर्शवाले तीन द्रव्यों का ही प्रत्यक्ष माना गया है । त्वाच प्रत्यक्ष के विषय होनेवाले तथा रूपवाले इन्हीं तीनों द्रव्यों का स्पर्शन प्रत्यक्ष के समान चाक्षुषप्रत्यक्ष भी होता है । अतः स्पर्श और रूप दोनों को कारण स्वीकार करने के बजाय लाघवेन रूप को ही कारण मानना उचित है, यह प्राचीन नैयायिक कहते हैं ।

वायु का प्रत्यक्ष माननेवाले नवीन नैयायिकों का मत उपस्थित कर रहे

है—नवीनास्त्विति । गणेशोपाध्याय गदाधर-जगदीश मथुरानाथ आदि नवीन नैयायिक हैं ।

‘नवीनास्तु’ का आगे आनेवाले ‘आहु’ के साथ अवयव होगा । नवीन नैयायिकों का कहना है कि द्रव्य के बहिरिन्द्रियजन्य प्रत्यक्षमात्र में ‘रूप’ कारण नहीं है और न केवल स्पर्श ही कारण है, क्योंकि उसे कारण मानने में कोई प्रमाण नहीं है । अर्थात् ‘रूपसत्त्वे वायुप्रत्यक्षसत्त्व, रूपाभावे वायुप्रत्यक्षाभाव’ इस अन्वयव्यतिरेक से युक्त प्रत्यक्ष प्रमाण का अभाव है । क्योंकि वायु में उदभूतरूप के न रहने पर भी स्पर्शान्न प्रत्यक्ष होता है । उसी तरह प्रभा’ का स्पर्श न होने पर भी रूप रहने के कारण उसका प्रत्यक्ष होता है । एवञ्च स्पर्शसत्त्वे ‘प्रभा-प्रत्यक्षसत्त्व और स्पर्शाभावे प्रभाप्रत्यक्षाभाव’ इस प्रकार के अन्वयव्यतिरेक-सहकृत प्रत्यक्षप्रमाण का अभाव है । अतः प्राचीन नैयायिकों का यह कथन—‘जिस द्रव्य में उदभूतरूप रहता है उसी का प्रत्यक्ष होता है, किन्तु जिस द्रव्य में रूप और स्पर्श दोनों हों तो उसका चाक्षुष प्रत्यक्ष तथा स्पर्शान्न प्रत्यक्ष भी होता है । किन्तु जहाँ रूप न हो ऐसे रूपरहित द्रव्य के स्पर्श का तो प्रत्यक्ष हो सकता है, अतएव वायु के स्पर्श का प्रत्यक्ष होता है किन्तु स्पर्शवाले द्रव्य का प्रत्यक्ष नहीं होता । अर्थात् वायु सज्जक द्रव्य का त्वाच प्रत्यक्ष नहीं होता अपितु उसका अनुमान होता है ।’—उचित नहीं है । अर्थात् प्रमाणरहित कायकारणभाव मानना ठीक नहीं है । किन्तु ‘रूपसत्त्वे-चाक्षुषप्रत्यक्ष तदभावे तदभाव ।’ उसी तरह ‘स्पर्शसत्त्वे त्वाचप्रत्यक्षम्, तदभावे तदभाव । इस अन्वयव्यतिरेक के आधार पर चाक्षुष प्रत्यक्ष में रूप को और त्वाच प्रत्यक्ष में स्पर्श को कारण मानना चाहिये । ऐसा मानने पर वायु का त्वाच प्रत्यक्ष भी हो सकेगा, उसे (वायु को) अनुमेय कहने की आवश्यकता नहीं है ।

शका—प्राचीन नैयायिक पूछते हैं “बहिरिन्द्रियजन्येति ।” बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षमात्र में अनुगत कारण क्या है ?

समा —नवीन नैयायिक कहते हैं “न किञ्चिदिति ।” बहिरिन्द्रिय से होनेवाले प्रत्यक्षमात्र के प्रति (सब प्रकार के बहिरिन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष में) कोई एक अनुगत कारण नहीं कहा जा सकता, क्योंकि अनुगत कारण मानने में गौरव होगा । अतः तत्तद् विशेष काय कारणभाव को ही मानना चाहिये, जैसा ऊपर दिखाया जा चुका है ।

शका—बहिरिन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष’ कहने से चाक्षुष स्पर्शान्न का भी बोध होता

है, तब उसके प्रति किसी एक को कारण न मानने पर उसका जो अभाव होगा, वह किस कारण (प्रयोजक) से होगा ? अर्थात् चाक्षुषप्रत्यक्षाभाव या त्वाच-प्रत्यक्षाभाव को किम्प्रयोज्य मानोगे ? क्योंकि कार्याभाव भी कारणाभावप्रयोज्य हुआ करता है ।

समा — ‘आत्मावृत्तीति’ । दूसरा कल्प प्रस्तुत कर रहे हैं — आत्मा-ऽवृत्तिशब्दभिन्नविशेषगुणवत्त्व वा प्रयोजकमस्तु ।’ आत्मनि न वृत्ति यस्य तादशो य शब्दभिन्नो विशेषगुण अर्थात् पथिव्यादिवृत्त्यवृत्ति रूपादिरेव, तादृशगुण वत्त्वमेव = रूपादिविशेषगुण एव बहिरिन्द्रियज-प्रत्यक्षसामान्यम्प्रति कारणमस्तु । अर्थात् आत्मा मे न रहनेवाले शब्द भिन्न विशेष गुणवाला होना ही बहिरिन्द्रिय ज-द्रव्यप्रत्यक्षसामान्य के प्रति कारण (हेतु) है । एवञ्च तादृशगुणवत्त्वाऽभाव ही तादृशप्रत्यक्षाभाव मे प्रयोजक है । पृथिवी आदि चारो द्रव्यों में तादृशगुणवत्ता रहने से तादृशप्रत्यक्ष उनका होता है । ‘आत्माऽवृत्ति’ कहने से आत्मा के बहिरिन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष का प्रसंग नहीं आता । ‘शब्दभिन्न’ कहने से आकाश के बहिरिन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष का प्रसंग नहीं आता । ‘विशेष’ कहने से काल आदि के बहिरिन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष का प्रसंग नहीं आता ।

शका—प्राचीन नैयायिक कहता है ‘रूपस्येति’ । बहिरिन्द्रियजन्यप्रत्यक्षमात्र के प्रति उद्भूतरूप को लाघवात् कारण मान लेंगे । जिससे अप्रामाणिक अनन्त-काय कारणभावकल्पनारूपगौरव नहीं होगा अपितु शरीरकृत लाघव होगा । क्योंकि नवीन नैयायिक के अनुसार चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति उद्भूतरूपत्वेन, स्पर्शन प्रत्यक्ष के प्रति उद्भूतस्पर्शत्वेन कारणकल्पना करने पर और चाक्षुषत्व-स्पर्शनत्व एतदन्यतरावच्छिन्न के प्रति उद्भूतरूपत्व-उद्भूतस्पर्शत्वघटित-अन्यतरावच्छिन्न को प्रयोजक (कारण) मानने पर गौरव होता है अतः तादृशान्यतरावच्छिन्न के प्रति उद्भूतरूपत्वेन उद्भूतरूप को ही कारण (हेतु) मानलेने मे लाघव होता है ।

समा २—नवीन नैयायिक कहता है ‘वायोरिति’ । ‘उद्भूतरूप को कारण मानने मे लाघव है’—यह प्राचीनो का कथन ठीक नहीं है । क्योंकि वैसा मानने पर वायु का त्वाचप्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा, क्योंकि रूपवान द्रव्य का ही त्वगिन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है, रूपरहित का नहीं । अतः वायु में रूप के न होने से उसका त्वगिन्द्रिय से अग्रहण अर्थात् अप्रत्यक्ष होने लगेगा । इसलिये ‘रूप’ को कारण मानना ठीक नहीं है । इस पर प्राचीन नैयायिक यदि उसे इष्टापत्ति कहे

अर्थात् हम (प्राचीन) वायु का त्वगिन्द्रिय से प्रत्यक्ष मानते ही नहीं । हम तो उसे (वायु को) स्पर्श के द्वारा (स्पर्शात्मक हेतु से) अनुमेय मानते हैं । इसलिये नवीनो ने वायु के अप्रत्यक्ष होने की आपत्ति जो हम पर दी है वह तो हमे अभीष्ट ही है । वह हमारे लिये कोई दोष नहीं है । क्योंकि वायु का प्रत्यक्ष नहीं होता, बल्कि स्पर्शलङ्गक अनुमान से वायु की अनुमिति होती है । अतः वायु अनुमेय ही है, प्रत्यक्ष नहीं । एवञ्च नवीनो के द्वारा दी गई आपत्ति तो हमारे लिये इष्टापत्ति ही सिद्ध हुई । अर्थात् हम त्वचा से वायु का प्रत्यक्ष मानते ही नहीं । प्राचीन नैयायिकों के द्वारा ऐसा कहने पर नवीन नैयायिक कहते हैं—“उद्भूतस्पर्श” इति । विनिगमनाविरह समझ कर नवीन नैयायिक अन्य प्रकार से समाधान कर रहा है । बहिर्द्रव्यमात्रप्रत्यक्षत्वावच्छिन्न के प्रति उद्भूत स्पर्श को ही कारण मान लो । अर्थात् जैसे आप लाघव के लोभ से ‘रूप’ को कारण मानते हैं, वैसे ही अर्थात् समान दृष्टि से उद्भूत स्पर्श को ही कारण मान लिया जाय तो क्या हानि है ? जैसे आपके यहाँ लाघव है वैसे ही हमारे यहाँ भी लाघव है, क्योंकि उद्भूतरूपत्व-उद्भूतस्पर्शत्व के साथ कायकारणभाव की कल्पना करने से तादृशान्यतरावच्छिन्न को चाक्षुषत्वादिघटित अन्यतरावच्छिन्न के प्रति प्रयोजक मानने की आवश्यकता नहीं पड़ती ।

शङ्का—प्राचीन नैयायिक कहते हैं—‘प्रभाया अप्रत्यक्षत्वे इति ।’ प्रभा (प्रकाश) का उद्भूतस्पर्श न होने से उसका (प्रभा का) प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा ।

समा०—उक्त आशंका पर नवीन नैयायिक कहता है—‘इष्टापत्तिरेव किं नेष्यत इति ।’ प्रभा (प्रकाश) का प्रत्यक्ष न होना अभीष्ट ही है, ऐसा क्यों नहीं कहते, क्योंकि यदि रूपरहित होने से वायु का प्रत्यक्ष नहीं माना जाता, तो उसी तरह स्पर्श के न होने से प्रभा का भी प्रत्यक्ष नहीं होता, यह क्यों न कहा जाय ? अतः नवीन नैयायिक अपने कथन का उपसंहार करता है—‘तस्मादिति ।’ तुल्य प्रतिबन्दी स्वरूप बाधक के होने से यदि स्पर्शरहित प्रभा का प्रत्यक्ष (प्रभा-पश्यामि’ इत्याकारक) दोनों वादियों के मत से माना जाता है और उसका अप्रत्यक्ष होना स्वीकार नहीं किया जाता, उसी प्रकार—‘वायु स्पृशामि’ इत्याकारक अनुभव दोनों वादियों को होने से रूपरहित वायु का भी प्रत्यक्ष होता है, यह मान लेना चाहिये । तथाच चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति ‘रूप’ को और त्वाच-प्रत्यक्ष के प्रति स्पर्श को पृथक् पृथक् रूप से कारण मान लेना चाहिये । अर्थात्

बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षमामान्य के प्रति केवल 'रूप' को ही या केवल 'स्पर्श' को ही कारण मानना ठीक नहीं है ।

नवीन नैयायिक अपने कथन को पुष्ट करने के लिये एक अन्य युक्ति भी बता रहा है—'वायुप्रभयोरिति ।' वायु और प्रभा दोनों में ही सख्या का भी ग्रहण होता है । अर्थात् यह एक पौरस्त्य (पुरवैया) वायु है, ये दक्षिण और उत्तर के दो वायु हैं इस प्रकार वायुगत सख्या का जैसे त्वग्निन्द्रिय से ग्रहण (ज्ञान) होता है, उसी प्रकार वायु का भी ग्रहण (ज्ञान) होता है । वैसे ही यह एक सौरी प्रभा है, ये दो प्रभाएँ हैं, इस प्रकार प्रभागत सख्या का और प्रभा का चाक्षुषप्रत्यक्ष होता है । यहाँ 'प्रभा' का उल्लेख दृष्टान्त के रूप में किया गया है । एवञ्च वायु और प्रभा का अलग अलग (भिन्न भिन्न) प्रत्यक्ष समझना चाहिये । जिस द्रव्य का प्रत्यक्ष होता है, उसी को सख्या का प्रत्यक्ष हो सकता है । अतः वायु और प्रभा की सख्या का प्रत्यक्ष होने से कहना पड़ेगा कि वायु और प्रभा का भी प्रत्यक्ष होता है । 'क्वचिद्द्वित्वादिकमपीति ।' जहाँ कही अर्थात् वायु और प्रभा का विलक्षणसयोग जहा न हो वहाँ द्वित्व और परिमाण का भी ग्रहण होता है । ऐसी जगह 'अस्मिन् गृहे एका प्रभा, अन्यस्मिन् गृहे एका प्रभा', 'अयमेको वायु, अयमेको वायु' इस प्रकार की अपेक्षा बुद्धि का सम्भव होने से 'द्वित्व' की उत्पत्ति होती है, उससे 'द्वितीयोऽयं महान वायु' इत्याकारक द्वित्व और परिमाण का भी प्रत्यक्ष होता है । किन्तु उन दोनों का विलक्षणसयोग होने पर तादृशसम्बन्धरूप दोष होने से द्वित्व आदि की उत्पत्ति न हो सकने के कारण द्वित्वादि सख्या तथा महत् परिमाण का अग्रहण अर्थात् अप्रत्यक्ष (प्रत्यक्ष का असम्भव) होता है, यानी प्रत्यक्ष नहीं होता । ग्रन्थकार (मुक्तावलीकार) ने 'आहु' कहकर नवीनो के मत में आस्त्रारस्य को सूचित किया है । 'ज्ञेय स्पर्शादिलिङ्गक' इस कारिकाश के द्वारा प्राचीनो के अनुसार वायु को अनुमेय ही बताया गया है और यही मत मुक्तावलीकार विद्वन्नाथ को मान्य है ॥ ५६ ॥

॥ इति चाक्षुषादिप्रत्यक्ष-चक्षुर्विषयादिकथनम् ॥

★ त्वचो योगो मनसा ज्ञानकारणम् ।

● त्वच इति । त्वङ्मन सयोगो ज्ञानसामान्ये कारणमित्यर्थ । किं तत्र प्रमाण ? सुषुप्तिकाळे त्वच त्यक्त्वा पुरीतति वर्तमानेन मनसा ज्ञानाजननमिति ।

१ 'ज्ञानाजननम्' इत्यत्र प्रमाणमित्यदुष्यते ।

● बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षसामान्य के प्रयोजक (कारण नियामक) का विचार कर चुके । अब जयज्ञानमात्र (ज्ञानसामान्य) के कारण का विचार कर रहे हैं—‘त्वड्मन सयोग’ इति । प्रत्येक प्रकार के ज्ञान में (ज्ञानसामान्य में) ‘त्वडमन सयोग’ अर्थात् ‘त्वक् और मन (मनस) का मयोग’ ही साधारण कारण है । ‘किं तत्र प्रमाणम् ?’ जन्यज्ञानमात्र के प्रति त्वड्मन सयोग के कारण कहने में क्या प्रमाण है ? उत्तर देते हैं—‘सुषुप्तिकाल’^१ इति । सुषुप्तिकाल (गाढ निद्रा की अवस्था) में यह ‘मन’ (मनस), ‘त्वक्’ को छोड़कर ‘पुरीतत’^२ नाम की नाडी में प्रविष्ट हो जाता है । तब ‘मन’ का ‘त्वगिन्द्रिय’ के साथ सयोग नहीं रहता, इस कारण सुषुप्तिकाल में (गाढ निद्रा में) कोई किसी प्रकार का बाह्यज्ञान नहीं रहता । क्योंकि कार्याभाव (कार्य के न होने) में कारणाभाव (कारण का न होना) ही प्रयोजक (हेतु) होता है । एवञ्च गाढ निद्रा में ज्ञानाभाव रहने का कारण ‘त्वडमन सयोगाभाव’ ही कहना होगा । इस युक्ति के बल पर यह सिद्ध हुआ कि ज्ञानसामान्य के प्रति ‘त्वडमन सयोग’ कारण है । यदि त्वडमन सयोग को ज्ञानत्वावच्छिन्न के प्रति (ज्ञानसामान्य के प्रति) कारण न कहे तो सुषुप्ति अवस्था में भी ज्ञान होना चाहिये, किन्तु उस अवस्था में कोई ज्ञान नहीं होता । तस्मात् त्वडमन सयोग को ज्ञानसामान्य के प्रति कारण कहने में ‘सुषुप्तिकालीनज्ञानानुपत्ति’^३ ही प्रमाण है । जाग्रत और स्वप्न अवस्था में मन का पुरीतत नाडी में प्रवेश न होने के कारण उसका त्वगिन्द्रिय के साथ सम्बन्ध रहता है, इस कारण इन दो अवस्थाओं में सब प्रकार का ज्ञान होता रहता है । गाढ निद्रा नाडी पुरीतत के होने में श्रुति का प्रमाण है—“हिता नाम नाड्यो द्वासप्ततिसहस्राणि हृदयात् पुरीततमभिप्रतिष्ठन्ते, ताभिः प्रयवमप्य पुरीतनि शेते ।” (बृहदा० ५।१।२१) नवीन नैयायिक सुषुप्ति का क्रम इस प्रकार बताते हैं—प्रथमतः सुषुप्त्यनुकूलमन क्रिया के द्वारा मन के साथ आत्मा का विभाग, तदनन्तर आत्ममन सयोगनाश, तदनन्तर पुरीततरूप उत्तर देश के साथ मन का सयोग होता है—इसी का नाम सुषुप्ति है ।

१ सुषुप्तिर्नाम गाढनिद्रानाड्यवच्छिन्नात्ममनोयोग ।

२ गाढनिद्रानाडी पुरीतत ।

३ अत्रेदं ज्ञातव्यम्—सांख्य मते सुषुप्तिद्विधा अधल्य-समग्रल्यभेदात् । अधल्ये विषयाकारा वृत्तिर्भवति, किन्तु स्वगतसुख-दुःख-मोहाकारैव बुद्धिवृत्तिर्भायते । समग्रल्ये तु बुद्धेर्वृत्तिसामान्याभावो मरणादाविव भवति । एवञ्च

ऊपर बता चुके हैं कि गाढ निद्रात्मक सुषुप्ति में किसी प्रकार का भी ज्ञान नहीं होता है, क्योंकि ज्ञानमात्र के प्रति त्वडमन सयोग कारण होता है। किन्तु यहाँ इस प्रकार सोच सकते हैं कि ज्ञानमात्र के प्रति त्वडमन सयोग को कारण मानने की आवश्यकता नहीं है, सुषुप्ति में ज्ञानाभाव इसलिये होता है कि उस समय ज्ञानोत्पत्ति के लिये किसी प्रकार की कोई सामग्री नहीं है। जैसे चाक्षुष प्रत्यक्ष के समय चक्षुरिन्द्रिय और बाह्यपदार्थ का सयोग होता है, तब इन्द्रिय का मन से सयोग होता है। एवञ्च चाक्षुषप्रत्यक्ष में कारणीभूत इन्द्रियमन सयोग-रूप सामग्री जब रहती है तब चाक्षुषप्रत्यक्ष होता है। उक्त कारणीभूत सामग्री के न रहने पर चाक्षुषप्रत्यक्ष अपने आप नहीं होता। इसी प्रकार सामग्री के न रहने पर मानसप्रत्यक्ष भी नहीं होता तथा अनुमिति, उपमिति, शाब्दबोध भी नहीं होता, एवं उदबोधकसामग्री के न रहने पर स्मरण (स्मृति) भी नहीं होता, उसी तरह सुषुप्ति में सामग्री का अभाव रहने पर ज्ञान का अभाव रहना सम्भव है। अतः त्वडमन सयोग को ज्ञानमात्र के प्रति कारण (निमित्त) मानना आवश्यक नहीं है। उक्त अभिप्राय को ही मन में रखकर अग्रिम ग्रन्थ को शका के रूप में उपस्थित कर रहे हैं।

● ननु सुषुप्तिकाले किं ज्ञान भविष्यति अनुभवरूप स्मरणरूप वा । नाद्य । अनुभवसामग्र्यभावात् । तथाहि प्रत्यक्षे चक्षुरादिना मन-सयोगस्य हेतुत्वात्तदभावादेव न चाक्षुषादिप्रत्यक्षम् । ज्ञानादेरभावादेव न मानस प्रत्यक्षम् । ज्ञानाद्यभावे चात्मनोऽपि न प्रत्यक्षमिति । एवं व्याप्तिज्ञानाभावादेव नानुमिति । सादृश्यज्ञानाभावान्नोपमिति । पदज्ञानाभावान्न शाब्दबोध । इत्यनुभवसामग्र्यभावान्नानुभव । उद्बोधकाभावाच्च न स्मरणम् । मैवम्, सुषुप्तिप्राक्कालोत्पन्नेच्छादिव्यक्तेस्तत्सम्बन्धेनात्मनश्च प्रत्यक्षत्वप्रसङ्गात् । तदतीन्द्रियत्वे मानाभावात्

“सुषुप्त्याद्यसाक्षित्वम्”—(सा० सू० १।१।४८) इत्यत्र भिक्षुणा व्याख्यातम् । वेदान्तिना मते तु समग्रलये जीव परमात्मना ऐक्यमाप्नोति । एवञ्च “स्वाप्ययात”—(ब्र० सू० १।१।१९) इत्यत्र “यत्रैतत्पुरुषः स्वपिति नाम”—(छा० उ० ६।८।१) इति श्रुतिमूलक विवरीत भगवच्छङ्करपादैः । मध्वमते—“तद्यथा प्रियया स्त्रिया सम्परिवृक्त”—(बृ० अ० उ० ६।३।१) इति श्रुत्या जीव सुषुप्त्यवस्थाया परमात्मन आलिङ्गनमात्रमाप्नोति । तस्मात् परमात्मा-लिङ्गनावस्थैव सुषुप्तिः ।

सुषुप्तिप्राक्काले निर्विकल्पकमेव नियमेन जायत इत्यत्रापि प्रमाणाभावात् ।

● शका—सुषुप्ति के समय किस प्रकार का (कियद्धर्मावच्छिन्न) ज्ञान उत्पन्न होगा, अनुभवरूप (अनुभवत्वावच्छिन्न) या स्मरणरूप (स्मृतित्वावच्छिन्न) ? उनमें से प्रथम अनुभवरूप ज्ञान का होना तो सम्भव नहीं है, क्योंकि अनुभव की इन्द्रिय, व्याप्तिज्ञान, सादृश्यज्ञान, पदज्ञानरूप सामग्री नहीं है । तथाहि—प्रत्यक्षात्मक अनुभव में भी चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति चक्षुमन सयोग कारण होता है, स्वाचप्रत्यक्ष के प्रति त्वद्वमन सयोग कारण होता है, रासनप्रत्यक्ष के प्रति रसनामन सयोग कारण होता है, घ्राणजप्रत्यक्ष के प्रति घ्राणमन सयोग कारण होता है । श्रावणप्रत्यक्ष के प्रति श्रोत्रमन सयोग कारण होता है । अतः 'तद्भावादेव' अर्थात् चक्षुरादिइन्द्रियो के साथ मन सयोगात्मक सामग्री के न रहने से ही चाक्षुषादिप्रत्यक्ष (बाह्यप्रत्यक्षात्मक अनुभव) नहीं होता है । इस पर यदि कोई कह दे कि बाह्य प्रत्यक्ष भले ही न हो, मानसप्रत्यक्ष तो ही जायगा । इसलिये कहते हैं "ज्ञानादेरभावादेवेति ।" मानसप्रत्यक्ष (अनुभव) दो प्रकार का होता है—एक तो आत्मवर्तिज्ञानादिगुणविषयक और दूसरा अन्तर्विषयक । उनमें से पहला तो ज्ञानादिविशेषगुण का अभाव रहने से ही नहीं हो सकता और दूसरा अर्थात् आत्मविषयक प्रत्यक्ष (अनुभव) इसलिये नहीं होगा कि योग्यविशेषगुणात्मकज्ञानादि सामग्री का अभाव है और आत्मा का प्रत्यक्ष तो ज्ञानादिविशेषगुण के सम्बन्ध से ही हुआ करता है । तात्पर्य यह है कि सुषुप्ति में सामग्री के न रहने से न बाह्य प्रत्यक्ष होता है और न मानस प्रत्यक्ष ही होता है । उसी तरह "व्याप्तिज्ञानाभावादेवेति" । हेतुव्यापक साध्यसामानाधिकरण्यात्मकव्याप्तिज्ञानरूप कारण के अभाव में अनुमितिरूप काय भी नहीं होता । 'सादृश्यज्ञानाऽभावादिति' । अनुयोगितासम्बन्ध से तद्भिन्नत्वे सति तद्गतभूयो धर्मवत्त्व को 'सादृश्य' कहते हैं । जैसे—'गो सदृशो गवयः' इत्याकारकसादृश्यात्मक कारण के अभाव में उपमितिरूप काय भी नहीं होता । पदज्ञानाभावादिति । 'घटो घटपदवाच्य' इत्याकारक शक्तिज्ञानसहकृतघटपदज्ञानात्मक कारण के अभाव में शब्दबोधरूप काय भी नहीं होता । एव स्मृतिजनक सत्कारो के उद्बोधक प्रणिधाननिबन्धाभ्यासलिङ्गलक्षणसादृश्यादि के न होने से स्मृति (स्मरण) का होना भी सम्भव नहीं । इस रीति से चतुर्विध अनुभवात्मकज्ञान की सामग्री के न रहने से सुषुप्ति में अनुभवात्मक ज्ञान का

होना सम्भव ही नहीं है। एवञ्च सुषुप्ति में ज्ञान का अभाव तो सामग्री के अभाव से ही हो जाता है, उसके लिये 'त्वडमन सयोग' को ज्ञानमात्र का कारण (निमित्त) मानने की क्या आवश्यकता ?

समा०—मैवमिति । यदि ज्ञानसामान्य के प्रति त्वडमन सयोग को कारण नहीं मानेंगे तो सुषुप्ति के प्रारम्भ होने से पूर्व अर्थात् सुषुप्तिप्रथमक्षणाऽव्यवहित पूर्वक्षण में (स्वप्न के अन्तिम क्षण में) आत्मा में जो ज्ञान, इच्छा आदि धर्म होंगे उनका प्रत्यक्ष सुषुप्ति में भी बना रहना चाहिये। इतना ही नहीं, बल्कि उनके द्वारा आत्मा का भी प्रत्यक्ष सुषुप्ति में होगा। स्वप्न के अन्तिम क्षण में (सुषुप्तिप्राक्काल में) उत्पन्न जो इच्छादिव्यक्ति अर्थात् 'इच्छाया आदि' इस व्युत्पत्ति से इच्छा का आदि यानी इच्छा का कारण अर्थात् 'अयं घट' इत्याकारक 'ज्ञानव्यक्ति' है। वह आत्मविषयकप्रत्यक्ष की कारणभूत विशेषसामग्री है, उसकी स्थिति सुषुप्ति के प्रथम क्षण में होने से उसके साथ मन का सयुक्तसमवाय-सम्बन्ध है। अतः आत्मा का ज्ञानादिगुणों के साथ सम्बन्ध हो जाने से 'अहं सुखी', 'अहं ज्ञानी' इत्याकारक आत्मप्रत्यक्ष का प्रसंग अवश्य प्राप्त होगा। किन्तु त्वडमन सयोग को ज्ञानसामान्य के प्रति कारण मानने पर सुषुप्ति प्रथमक्षण में त्वडमन सयोगात्मक कारण के न रहने से ज्ञान के प्रत्यक्ष का प्रसंग नहीं प्राप्त होगा, क्योंकि त्वडमन सयोग को स्वप्नान्तिमक्षण तक ही माना गया है। एवञ्च सुषुप्तिप्रथमक्षण में विशेषसामग्री के रहने पर भी सामान्यसामग्री के न रहने से प्रत्यक्ष का प्रसंग नहीं आता। यदि कोई यह कहे कि सुषुप्ति के पूर्व क्षण में उत्पन्न ज्ञानव्यक्ति (सुषुप्तिप्राक्कालीन ज्ञानव्यक्ति) अतीन्द्रिय होती है, इस कारण सुषुप्तिकाल में आत्मप्रत्यक्ष का प्रसंग नहीं प्राप्त होगा। किन्तु यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि सुषुप्तिप्राक्क्षण में उत्पन्न ज्ञानव्यक्ति को अतीन्द्रिय मानने में कोई प्रत्यक्षादि प्रमाण नहीं है। यदि यह कहे कि सुषुप्तिप्राक्काल में उत्पन्न ज्ञान (सुषुप्ति से पहले का ज्ञान) निर्विकल्पक है, अतः वह अतीन्द्रिय है, किन्तु ऐसा कहने में कोई प्रमाण नहीं है। क्योंकि प्रकारता ससंगता विशेष्यताऽनवगाहिरूप निर्विकल्पक ज्ञान, सुषुप्ति के पूर्व क्षण में नियमेन उत्पन्न होता है इस कथन में कोई प्रमाण नहीं है। निष्कर्ष यह है कि ज्ञानसामान्य (ज्ञानमात्र) के प्रति 'त्वडमन सयोग' को कारण न मानकर विशेष सामग्री को ही यदि कारण मान लिया जाय, तो स्वप्न के अन्तिम क्षण में उत्पन्न जो 'अहं सुखी' इत्याकारक ज्ञानरूप विशेषगुण है, वह

आत्मविशेषगुण होने से उसे आत्मा के प्रत्यक्ष होने में कारणविशेष (विशेष सामग्री) माना जा सकता है और वह सुषुप्ति के प्रथम क्षण में विद्यमान है, अत आत्मा का मानस प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, यह आपको हठात् स्वीकार करना होगा । लेकिन 'त्वड्मन सयोग' को ज्ञान सामान्य के प्रति कारण मानने पर स्वप्न के अन्तिम क्षण तक ही स्थायी रहनेवाले उसका (त्वड्मन सयोग का) सुषुप्ति के प्रथम क्षण में नाश होता है, तब सामान्यकारण के न होने से आत्मविषयक प्रत्यक्ष कदापि नहीं हो सकेगा ।

● अथ ज्ञानमात्रे त्वड्मन सयोगस्य यदि कारणत्व तदा रासन चाक्षुषादिप्रत्यक्षकाले त्वाचप्रत्यक्ष स्यात् । विषयत्वक्सयोगस्य त्वड्मन सयोगस्य च (तत्र) सत्त्वात् । परस्परप्रतिबन्धादेकमपि वा न स्यादिति ।

अत्र केचित्-पूर्वोक्तयुक्त्या त्वड्मनोयोगस्य ज्ञानहेतुत्वे सिद्धे चाक्षुषादिसामग्र्या स्पर्शनादिप्रतिबन्धकत्वमनुभवानुरोधात्कल्प्यत इति ।

अन्ये तु सुषुप्त्यनुरोधाच्चर्ममन सयोगस्य ज्ञानहेतुत्व कल्प्यते चाक्षुषादिप्रत्यक्षकाले त्वड्मन सयोगाभावान्न स्पर्शनप्रत्यक्षमिति वदन्ति ।

॥ इति त्वड्मन सयोगस्य ज्ञानहेतुत्वनिरूपणम् ॥॥

● शंका—त्वड्मन सयोग को ज्ञानसामान्य के प्रति कारण न माननेवाला शंका कर रहा है—'अथेति' । ज्ञानसामान्य के प्रति त्वड्मन सयोग को कारण मानने पर जब आम्रफल के रस का रासनप्रत्यक्ष किया जाता है और उसी समय उसके (आम्र के) रूप का चाक्षुषप्रत्यक्ष भी किया जाता है, उस समय आम्रफल के साथ त्वक् सयोग भी रहता ही है । अत रासन और चाक्षुष प्रत्यक्ष के साथ ही त्वाचप्रत्यक्ष भी होना चाहिये । क्योंकि सामग्री पूरी-पूरी विद्यमान है । मुक्तावलि कार हेतु बताता है कि 'विषयत्वक्सयोगस्य त्वड्मन सयोगस्य च सत्त्वात्' अर्थात् विषय आम्रादि फल, उसके साथ त्वक्सयोग रहता ही है और त्वक् के साथ मन सयोग रहता है । इसलिये चाक्षुष तथा रासनप्रत्यक्ष के साथ ही त्वाचप्रत्यक्ष भी होना चाहिये । इस अवसर पर यदि यह कहा जाय कि चक्षु सयोगरूप चाक्षुषसामग्री अथवा रसनासयुक्तसमवायरूप रासनसामग्री को हम स्पर्शनप्रत्यक्ष ज्ञान के प्रति प्रातिबन्धक मान लेंगे । किन्तु इस प्रकार प्रतिबन्ध-प्रतिबन्धकभाव मान लेने पर तो 'परस्परप्रतिबन्धादेकमपि वा न स्यात् इति ।' अर्थात् रासन

सामग्री में स्नाशनज्ञान की प्रतिबन्धकता और त्वगविषयसयोगरूपस्नाशनसामग्री में रासनज्ञान की प्रतिबन्धकता रहेगी। उसी प्रकार चाक्षुषसामग्री में स्नाशनज्ञान की प्रतिबन्धकता और स्नाशनसामग्री में चाक्षुषज्ञान की प्रतिबन्धकता रहेगी। इस रीति से दोनों सामग्रियाँ परस्पर प्रतिबन्धक हो जाने से किसी एक का भी (रासनप्रत्यक्ष या त्वाचप्रत्यक्ष तथा चाक्षुषप्रत्यक्ष या त्वाचप्रत्यक्ष) प्रत्यक्ष-ज्ञान नहीं हो पायगा। क्योंकि रासनसामग्री और त्वाचसामग्री में परस्पर प्रतिबन्धकता है उसी तरह चाक्षुषसामग्री और त्वाचसामग्री में परस्पर प्रतिबन्धकता है। निष्कर्ष यह है कि एक प्रकार के प्रत्यक्ष की सामग्री अन्य प्रकार के प्रत्यक्ष पर प्रतिबन्ध लगा दे तो चाक्षुष या रासन या त्वाचप्रत्यक्ष में से कोई भी प्रत्यक्ष नहीं हो पायगा।

समा०—ज्ञानमात्र (ज्ञानसामान्य) के प्रति त्वङ्मन सयोग को कारण मानने वाला उपयुक्त शका का समाधान कर रहा है—‘अत्र केचिदिति’ यहाँ ‘केचित्’ पद से त्वङ्मन सयोगनिष्ठ ज्ञानसामान्य कारणतावादी को समझना चाहिये। यह कहता है—सुषुप्तिकाले त्वच त्यक्त्वा पुरीतति वतमानेन मनसा ज्ञानाञ्जननमित्याकारिकया युक्त्या त्वङ्मन सयोग में ज्ञानकारणता की प्रामाणिकता सिद्ध हो जाने पर चक्षुःसयोगादिरूप चाक्षुषसामग्री स्नाशनादि प्रत्यक्ष की प्रतिबन्धक है वह समझ में आ जाता है। एव च चाक्षुषादि प्रत्यक्षसामग्री, स्नाशनप्रत्यक्ष की प्रतिबन्धक रहने से चाक्षुषप्रत्यक्ष के समय त्वङ्मन सयोग के रहने पर भी स्नाशनप्रत्यक्षज्ञान नहीं होगा। अर्थात् त्वाचप्रत्यक्ष तभी होता है जब चाक्षुष या रासनप्रत्यक्ष की सामग्री न हो, क्योंकि चाक्षुष या रासनप्रत्यक्ष की सामग्री उसकी (त्वाचप्रत्यक्ष की) प्रतिबन्धक है। अतः त्वाच प्रत्यक्ष में स्वप्रतिबन्धकाभाव का होना आवश्यक है। एव च चाक्षुष-रासन सामग्री में परस्पर प्रतिबन्धकता न होने से चाक्षुष या रासन प्रत्यक्ष के होने में तो कोई बाधा नहीं है, वह तो हो जायेगा, किन्तु त्वाचप्रत्यक्ष के प्रति चाक्षुष-रासन-सामग्री ही प्रतिबन्धक होने से केवल त्वाचप्रत्यक्ष ही नहीं होगा, यह हमारा अनुमान अनुभव के बल पर है। तथाहि—‘घट-चक्षुरिन्द्रियसन्निकषः, स्नाशन प्रत्यक्षप्रतिबन्धकः, रूपीघट इत्याकारकज्ञानजनकत्वात् (रूपविशिष्टघटविषयक ज्ञानजनकत्वात्), यन्नैव तन्नैव, यथा त्वाचसन्निकषः।’ यह अनुमान प्रयोग है।

प्रस्तुत समस्या का समाधान करने के लिए पक्षधरमिश्र एक अन्य माा का अवलम्बन कर रहे हैं—‘अन्ये तु इति।’ ये मिश्रमहोदय ज्ञानसामान्य के

प्रति पूर्वोक्त त्वडमन संयोग (त्वडमनोयोग) को कारण न कहकर (ज्ञान-सामान्य के प्रति) 'चम-मन संयोग' को कारण बता रहे हैं । इनके अनुसार सुषुप्ति में ज्ञान इसलिए नहीं हो पाता कि उस समय (सुषुप्ति के समय) मन (मनस) निद्रानाडी (पुरीत नाडी) में प्रविष्ट हो जाता है, अतः मन और चम का संबंध (संयोग) नहीं रहता । चम और त्वगिन्द्रिय पर्याय शब्द नहीं हैं, दोनों परस्पर भिन्न हैं । चम तो 'त्वगिन्द्रिय' का गोलकस्थान है । अर्थात् 'चम' में 'त्वगिन्द्रिय' रहती है । वस्तुतः त्वगिन्द्रिय, चम से भिन्न है । उस चम के साथ होनेवाला जो मन संयोग है, वह ज्ञानसामान्य के प्रति कारण (हेतु) है, यह अनुमानप्रमाण से अवगत होता है । तथाहि—'चम मन संयोग, ज्ञानसामान्य-करण, ज्ञानसामान्याभावाधिकरणकमुषुप्त्यवच्छिन्नाभावप्रतियोगित्वात् ।' पक्ष धरमिश्र के ऊहित कल्प के अनुसार चाक्षुष-रासनादिप्रत्यक्ष के समय उक्त स्वाशनप्रत्यक्षापत्तिरूप दोष नहीं होगा, क्योंकि उस समय मन का त्वगिन्द्रिय के साथ सन्निकर्ष नहीं है । अर्थात् त्वडमन संयोगात्मिका स्वाशनप्रत्यक्ष विशेषसामग्री नहीं है । और परस्पर प्रतिबन्ध प्रतिबन्धकभावकल्पनागौरव भी नहीं है । निष्कर्ष—प्रक्षर मिश्र के मत में—ज्ञानसामान्य के प्रति चममन संयोग कारण है, और विशेषज्ञान में तत्तदिन्द्रिय मन संयोग कारण है । जाग्रत् और स्वप्न में सदैव चममन संयोग के विद्यमान रहने पर भी जिस विशेष इन्द्रिय के साथ मन संयोग रहेगा तज्जन्य प्रत्यक्ष होगा, अन्य नहीं । केचित् पक्ष में—ज्ञान सामान्य के प्रति त्वडमन संयोग को हेतु मानने में और स्वाशनप्रत्यक्ष में चाक्षुषादि सामग्री को प्रतिबन्धक मानने में गौरव है ।

अन्ये तु कल्प में—चम मन संयोग को हेतु मानने में गौरव है, यही अस्वारस्य है ।

॥ इति त्वडमन संयोगस्य ज्ञानहेतुत्वव्यवस्थापनम् ॥

❊ मनोग्राह्यं सुखं दुःखमिच्छा द्वेषो मतिः कृति ॥५७॥

अर्थ—सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, मति (बुद्धि), कृति (प्रयत्न) ये सब तथा सुखत्वादिजातियां तथा सुखाद्यभाव और सुखत्वाद्यभाव ये सब मन से ग्राह्य होते हैं ।

❊ मनोग्राह्यमिति । मनोजन्यप्रत्यक्षविषय इत्यर्थः । मतिर्ज्ञानम् । कृति प्रयत्नः । एव सुखत्वदुःखत्वादिकमपि मनोग्राह्यम् । एवमात्मापि मनोग्राह्यः, किन्तु मनोमात्रस्य गोचर इत्यनेन पूर्वमुक्तत्वाद्न नोक्तः ॥५७॥

॥ इति मनोग्राह्यविषयनिरूपणम् ॥

● 'मनोग्राह्यमिति ।' 'मनोग्राह्यम्' का अर्थ कर रहे हैं—मनस् (मन) सज्ञक इन्द्रिय से उत्पन्न होनेवाले प्रत्यक्ष का विषय होना । यानी मनोमात्रज्ञ य अर्थात् मानसत्वाश्रयनिरूपितलौकिक विषयतावाला होना । ऐसा परिष्कार करने से चाक्षुष प्रत्यक्ष में कोई क्षति नहीं पहुँची क्योंकि चाक्षुषादि प्रत्यक्ष भी मनोजन्य है, तथापि उसमें मानसत्वाश्रयनिरूपितलौकिकसन्निकषप्रयोज्यविषयता नहीं है । करणव्युत्पत्ति के द्वारा 'मति' शब्द चक्षुरादिप्रमाणपरक है, यह कहने के लिए 'मति' का अर्थ 'ज्ञान' बताया । उसी तरह करण व्युत्पत्ति के द्वारा 'कृति' शब्द, कृतिसाधनपरक होने से 'कृति' का अर्थ 'प्रयत्न' किया है । एवं सुखत्व आदि जातियाँ भी मनइन्द्रिय से ग्राह्य हैं । 'आदि' शब्द से इच्छात्व आदि, सुख, सुखन्वाद्यभाव को समझना चाहिये । आत्मा भी मनोग्राह्य है तो उसे यहाँ पर क्यों नहीं बताया ? इसलिये नहीं बताया कि पहिले 'मनोमात्रस्य गोचर'— (कारि ५०) के द्वारा उसे मनोग्राह्य बता दिया गया है, यहाँ पुन कहते तो पुनरुक्ति हो जाती, इसलिये यहाँ नहीं कहा ॥ ५७ ॥

॥ इति मनोग्राह्यविषयनिरूपणम् ॥

✽ ज्ञान यन्निर्विकल्पाख्यं तदतीन्द्रियमिष्यते ।

महत्त्व षड्विधे हेतुरिन्द्रिय करण मतम् ॥५८॥

अर्थ—निर्विकल्पक जो ज्ञान है, उसे अतीन्द्रिय माना जाता है । निगतो विकल्पो विशेषण विशेष्यभाव यस्मात् तत् निर्विकल्पकम्, तदेव आख्या यस्य तत् निर्विकल्पाख्य । विशेषण विशेष्यभाव जिस ज्ञान में न हो उसे 'निर्विकल्प' यह नाम दिया गया है । वह निर्विकल्पसज्ञक ज्ञान, अतीन्द्रिय अर्थात् इन्द्रियो के परे है, यानी इन्द्रियो से ग्राह्य नहीं है, ऐसा नैयायिक लोग मानते हैं । निष्कष यह है कि 'विषयता' तीन प्रकार की होती है—१ विशेष्यताख्य विषयता, २ विशेषणताख्यविषयता, ३ ससगताख्यविषयता । इन त्रिविध विषयताओं से अतिरिक्त एक चतुर्थ विषयता निरूपक जो ज्ञान हो उसे 'निर्विकल्पकज्ञान' कहते हैं, जैसे 'किञ्चित्' यह ज्ञान, निर्विकल्पक है । इस निर्विकल्पक ज्ञानको कुमारिलभट्टपाद ने अपने श्लोकवार्तिक में इस प्रकार बताया है—

“अस्ति ह्यालोचन ज्ञान प्रथम निर्विकल्पकम् ।

बालमूकादिविज्ञानसदृश शुद्धवस्तुजम् ॥”

'शुद्धवस्तुजम्' का अर्थ है विशेषण विशेष्यभावानुल्लेखि । घ्राणज, रासन, श्रोत्रज, स्पर्शन और मानस इन षड्विध (छह प्रकार के) प्रत्यक्ष के प्रति

महत्त्व (महत् परिमाण), साक्षात्सम्बन्ध (समवाय) और परम्परासम्बन्ध (समवेतसमवाय आदि) से कारण होता है । अर्थात् जन्यप्रत्यक्षसामान्य के प्रति लौकिकविषयता सम्बन्ध में 'महत्त्व' को कारण (नियत पूर्ववर्ति) समझा जाता है । उक्त छहो प्रकार के प्रत्यक्ष में इन्द्रिय (चक्षुरादि इन्द्रिय) करण (असारण कारण) होता है । यहा यह समझ लेना चाहिये—प्रत्यक्षज्ञान दो प्रकार का है—एक तो 'अय घट' इत्याकारक सविकल्पकज्ञान और एक सविकल्पकज्ञान से पहिले होनेवाला 'इद किञ्चित्—यह कुछ ह—इत्याकारक निर्विकल्पकज्ञान । इस निर्विकल्पकज्ञान को सविकल्पकज्ञान के पूर्व अवश्य मानना पडना ह ।

● चक्षु सयोगाद्यनन्तर 'घट' इत्याकारक घटत्वादिविशिष्ट ज्ञान न सम्भवति, पूर्व विशेषणस्य घटत्वादेर्ज्ञानाभावात् । विशिष्टबुद्धौ विशेषणज्ञानस्य कारणत्वात् । तथा च प्रथमतो घटघटत्वयोर्वैशिष्ट्या नवगाह्येन ज्ञान जायते । तदेव निर्विकल्पकम् । तच्च न प्रत्यक्षम् ।

● घट के साथ चक्षुरिन्द्रिय का सयोग सम्बन्ध होने के पश्चात् ही तत्काल 'किञ्चित्' (कुछ है) यह ज्ञान होता है । यहाँ पर 'घटत्व' और 'घट' स्वतन्त्ररूप से भासित होते हैं उनमें कोई मबध नहीं होता । इसलिये घटत्व-घटौ' इत्याकारक होनेवाले ज्ञान को ही 'वैशिष्ट्या (सम्बन्धा) नवगाहि' कहते हैं इस अवस्था में उनके पथक् पृथक् भासने से और उनमें विशेषण विशेष्यभाव सबध न हाने से हमें उस निर्विकल्पकज्ञान का साक्षात्कार भी नहीं हो सकता । इसलिये निर्विकल्पकज्ञान को अतीन्द्रिय अर्थात् प्रत्यक्षायोग्य माना गया है । और इसी ज्ञान को 'निर्विकल्पक' कहा जाता ह । इसके पश्चात् अय घट' (घटत्वविशिष्टो घट) इत्याकारक अर्थात् घटत्वादिविशिष्ट (समवायेन घटत्वविशिष्ट) जो व्यवसायात्मक ज्ञान होता है, उसे सविकल्पक कहते हैं । सविकल्पकज्ञान होने के पश्चात् 'घटमह जानामि' (घटविषयक ज्ञानवानहम) इत्याकारक अनुव्यवसायात्मक ज्ञान होता है, इस ज्ञान को 'विशिष्ट वैशिष्ट्यावगाहि ज्ञान' कहते हैं । इतना समझलेने के बाद अब मुक्तावली 'वक्षु सयोगाद्यनन्तर' को पढिये । चक्षुरिन्द्रिय और घट का सयोग होने के बाद सबसे पहिले 'घट' अर्थात् अय घट—यह घट (घटत्ववान घट) ह' इत्याकारक घटत्वादि विशिष्टज्ञान (सविकल्पकज्ञान) नहीं होता अभिप्राय यह है—अय घट इत्याकारकज्ञान, घटत्वादिप्रकारक घटत्वद्विशेष्यकस्वरूप जो विशिष्टज्ञान है, वह उत्पन्न नहीं हो सकता । क्योंकि अय घट (घटत्ववान घट) इत्याकारक ज्ञान के अव्यवहित पूर्व (प्राक्) क्षण में ('यह घट है' इस

ज्ञान स पहिले) 'घट' और 'घटत्व' का विशेष्य विशेषणभाव से रहित (वैशिष्ट्या-
नवगाहि) ज्ञान होता है । अर्थात् 'अयं घट' इस सविकल्पकज्ञान होने के पहिले
विशिष्टज्ञान निरूपितविशेषणताश्रयस्वरूप विशेषणभूत घटत्व और समवाय का
कारणत्वेनरूपेण (कारण के रूप में) ज्ञान नहीं है ।

शका—विशेषणज्ञान के न होने पर विशिष्टज्ञान के न होने में क्या कारण है ?

समा०—विशिष्टबुद्धाविति । अयं घट (घटत्ववान् घट) इस विशिष्ट
ज्ञान के प्रति विशेषण (घटत्व) का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान कारण होता है । क्याकि
'नाऽगृहीतविशेषणा बुद्धि विशिष्टे उपजायते' यह नियम है । इसलिए 'घटत्व-
घटौ' इस निर्विकल्पात्मक ज्ञान को मध्य में अवश्य मानना ही होगा । अनुमान
इम प्रकार करेंगे—“अयं घट इति विशिष्टबुद्धि विशेषणज्ञानजन्या विशिष्ट
बुद्धित्वात्, दण्डीपुरुष इति विशिष्टबुद्धिवत् ।” इसी का स्पष्ट करते हैं—तथा-
चेति ।' घट और घटत्व (विशेष्य और विशेषण) का अर्थात् घर्मी और घम का
'वैशिष्ट्यानवगाहि एव' अर्थात् विशेष्यत्व, प्रकारत्व, ससगतत्व को विषय न करने
वाला ही ज्ञान होता है । इसी वैशिष्ट्यनिष्ठ सासर्गिक विषयतानिरूपितविषयिता-
शून्य ज्ञान को निर्विकल्पकज्ञान कहते हैं । और यह निर्विकल्पक ज्ञान इन्द्रियाथ
सन्निकषजन्य नहीं होता (निर्विकल्पक ज्ञान का प्रत्यक्ष नहीं होता अर्थात् वह
अनुमेय है ।) निष्कर्ष यह है—‘अयं घट’ इत्याकारक ज्ञान, विशिष्ट ज्ञान है,
क्योंकि इस ज्ञान में घट-घटत्व और दोनों का सम्बन्ध भासित होता है ।
उनमें 'घटत्व' विशेषण (प्रकार) है, और 'घट' विशेष्य है तथा जाति-
व्यक्तिरूप उन दोनों का परस्पर जो 'समवाय' है, वही सम्बन्ध है ।
'अयं घट' 'इत्याकारक ज्ञान के ये तीन ही विषय होते हैं । और विशिष्ट ज्ञान,
सर्वदा विशेषण ज्ञान पूर्वक ही होता है । यह नियम है । एवम् इसके पूर्व
घट-घटत्व का पृथक् पृथक् (विशकलित) जो ज्ञान हुआ था, वही वैशिष्ट्या
नवगाहि 'इमे घट घटत्वे' इत्याकारक निर्विकल्पक ज्ञान था । वह निर्विकल्पक
ज्ञान अनुमेय है, प्रत्यक्ष नहीं । सविकल्पक और निर्विकल्पक प्रत्यक्ष ज्ञान का
स्वरूप इस प्रकार बताया गया है—

“नामादिभिर्विशिष्टाथ विषय सविकल्पकम् ।

अविशिष्टाथविषयमप्रत्यक्ष निर्विकल्पकम् ॥”—तार्किकरक्षा

नामादि विशेषण शून्य स्वलक्षणमात्र विषयक निर्विकल्पक होता है । अर्थात्
विशेष्य-विशेषण-सम्बन्ध-एतत् त्रितयातिरिक्त विषयता निरूप्य यह ज्ञान है ।

☉ तथाहि वैशिष्ट्यानवगाहिज्ञानस्य प्रत्यक्षं न भवति 'घटमहं जानामी'ति प्रत्ययात् । तत्रात्मनि ज्ञान प्रकारीभूय भासते । ज्ञाने घटस्तत्र घटत्वम् । य प्रकार स एव विशेषणमित्युच्यते । विशेषणे यद्विशेषण तद्विशेषणतावच्छेदकमित्युच्यते । विशेषणतावच्छेदकप्रकारक ज्ञान विशिष्ट वैशिष्ट्यज्ञाने कारणम् । निर्विकल्पके च घटत्वादिकं न प्रकारस्तेन घटत्वादिविशिष्टघटादिवैशिष्ट्यमान ज्ञाने न सम्भवति । घटत्वाद्य प्रकारकं च घटादिविशिष्टज्ञानं न सम्भवति । जात्यखण्डोपाध्यतिरिक्त-पदार्थज्ञानस्य किञ्चिद्धर्मप्रकारकत्वनियमात् ।

॥ इति निर्विकल्पकस्याऽतीन्द्रियत्वनिरूपणम् ॥

● ऊपर बता चुके हैं कि निर्विकल्पक ज्ञान अतीन्द्रिय होता है अर्थात् मानस प्रत्यक्ष का विषय नहीं होता । परन्तु क्यों नहीं होता ? यह प्रश्न करने पर उत्तर दे रहे हैं—“तथाहीति” । उसी ज्ञान का प्रत्यक्ष होता है, जिसमें विशेष्य विशेषण भाव रहता है । अर्थात् जिस ज्ञान में विशेष्य विशेषण भाव नहीं रहता उसका प्रत्यक्ष कभी नहीं होता । ज्ञान में विशेष्य विशेषणभाव रहने का अर्थ यह है कि ज्ञान में उद्देश्य विवेकभाव हो । अर्थात् किसी वस्तु के विषय में कुछ कहा जाय ।

कवचित् विशेष्य विशेषण भाव रहित भी दो पदार्थों का ज्ञान यद्यपि होता है, जैसे निर्विकल्पक दशा में 'घट' और 'घटत्व' का ज्ञान हुआ करता है । किन्तु उस ज्ञान का मानस प्रत्यक्ष (अनुव्यवसाय) ज्ञान नहीं होता यह बात अनुभव-सिद्ध है । 'अहं घट जानामि'—मैं घटको जानता हूँ—यह आकार, ज्ञान के प्रत्यक्ष होने का है । यहा 'घट' का अर्थ होता है 'घटत्ववान् घट'—'घटत्व' विशेषण से युक्त घट अर्थात् घटत्वावच्छिन्न घट । इसी मानस प्रत्यक्ष (अनुव्यवसाय) का विश्लेषण मुक्तावलीकार कर रहे हैं । हमारे व्यावहारिक प्रयोजन निष्पादक सभी ज्ञानों में विशेष्य-विशेषण भाव रहता है, यह ऊपर कहा हो गया है । 'अहं घट जानामि यह ज्ञान 'अनुव्यवसाय' (मानस प्रत्यक्ष) रूप है । इसका अर्थ है 'घटज्ञानवान् अहम्' । इसमें 'मैं' (आत्मा) विशेष्य है, और उसका विशेषण 'ज्ञान' है । ज्ञान (व्यवसाय) का स्वरूप है 'अयं घट'—यह घट है—यह ज्ञान चाक्षुषप्रत्यक्षात्मक है । इस चाक्षुषप्रत्यक्षात्मक ज्ञान में 'घट' विशेषण है, किन्तु 'घट' का अर्थ है 'घटत्व-विशिष्ट घट' । इस कथन का विश्लेषण यह हुआ कि 'ज्ञान' में 'घट' विशेषण है और 'घट' में 'घटत्व' विशेषण

है। एवञ्च 'अयं घटः' इत्याकारक ज्ञान में 'घटत्वविशिष्ट घट' भासित होता है। विशेषण से जो युक्त होता है उसे 'विशिष्ट' कहते हैं। विशेषण का काय व्यावतन (अलग या पृथक् करना) करना है। इसलिये विशेषण को व्यावतक कहते हैं। व्यावतक का अर्थ है दूसरो से अलग (पृथक्) करने वाला। जैसे 'लाल पुष्प' को अन्य सफेद, पीले, नीले, गुलाबी आदि रंगों के पुष्पों से पृथक् (अलग) कर दिया है। इसलिये 'लाल' विशेषण को व्यवहार की भाषा में व्यावतक कहा जायगा। इसी व्यावतक (विशेषण) को नैयायिक विद्वान् 'अवच्छेदक' शब्द से कहते हैं। क्योंकि दूसरो से अलग करने वाले को ही 'अवच्छेदक' कहते हैं। यह समझ लेने के बाद अब प्रस्तुत प्रसङ्ग को सोचिये। 'अयं घटः' इत्याकारक ज्ञान में 'घट' विशेषण है इसने दूसरे दूसरे (अन्यान्य) ज्ञानों से प्रस्तुत ज्ञान (अयं घटः इत्याकारक ज्ञान) को पृथक् कर दिया है। ऊपर बता चुके हैं कि 'घट' का अर्थ है 'घटत्वविशिष्ट घट'। अतः स्पष्ट है कि 'घट' में 'घटत्व' विशेषण है। अर्थात् 'अयं घटः' इत्याकारक ज्ञान में विशेषणीभूत 'घट' का 'घटत्व' विशेषण हुआ न्याय में विशेषण को ही 'अवच्छेदक' कहते हैं। अतः 'घटत्व' अवच्छेदक कहलाया इससे यह समझ में आया कि ज्ञान में विशेषणीभूत 'घट' की विशेषता 'घटत्व' से अवच्छिन्न है, यानी विशेषणीभूत घटनिष्ठ विशेषणता का अवच्छेदक 'घटत्व' है। एवञ्च 'घटत्व' को घटनिष्ठ विशेषणता का अवच्छेदक कहा जाता है। अतः घटत्वावच्छिन्न घट कहने पर घटत्वावच्छिन्ना घटनिष्ठा विशेषणता समझनी चाहिये। इसी प्रकार 'अहं घटः जानामि' इत्याकारक अनुव्यवसायात्मक (मानस प्रत्यक्षात्मक) जो ज्ञान है, वही 'विशिष्ट वैशिष्ट्य ज्ञान' है, क्योंकि 'अयं घटः' यह विशिष्ट (विशेष्य-विशेषण भावयुक्त) ज्ञान है और 'अहं घटः जानामि' यह ज्ञान 'अयं घटः' इस विशिष्ट ज्ञान की विशिष्टता (विशेषणता) से युक्त है। इस कारण 'अहं घटः जानामि' इस अनुव्यवसायज्ञान को 'विशिष्ट वैशिष्ट्यज्ञान' समझना चाहिये। इस अनुव्यवसाय ज्ञानके प्रति 'घटत्वविशिष्टघट' का ज्ञान कारण है। 'घटत्वविशिष्टघटज्ञान' को ही 'विशेषणता-वच्छेदक प्रकारकज्ञान' कहते हैं। अर्थात् 'विशेषणतावच्छेदक' जो 'घटत्व' वह है 'प्रकार' (विशेषण) जिस ज्ञान में-ऐसा ज्ञान। यह अनुभव होता है, इसके बलपर ही यह कहा जा रहा है कि अनुव्यवसाय (मानसप्रत्यक्ष) ज्ञान तभी होता है कि जब ज्ञान के विषय में कोई विशेषणता हो अर्थात् 'ज्ञान' विशेषण-रहित (निष्प्रकारक) न हो। निर्विकल्पकज्ञान का स्वरूप ही यह है कि वह

निर्विशेषण (निष्प्रकारक) होता है। यद्यपि निर्विकल्पकज्ञान में 'घट' और 'घटत्व' दोनों का ज्ञान होता है, तथापि उस ज्ञान में 'विशेष्य विशेषणभाव' नहीं है, अतः उस ज्ञान को निष्प्रकारक ही कहा जाता है। और निष्प्रकारक होने से उस (निर्विकल्पकज्ञान) का मानसप्रत्यक्ष नहीं हो सकता। इसीलिये इस निर्विकल्पकज्ञान को 'अतीन्द्रिय' कहा जाता है। 'अयं घट' इत्यकारकज्ञान को विशिष्टज्ञान तभी कहा जा सकेगा कि जब 'घट' में 'घटत्व' प्रकार (विशेषण) होगा। 'घटत्व' को 'घट' में प्रकार (विशेषण) किये बिना 'अयं घट' इस ज्ञान को विशिष्टज्ञान नहीं कहा जायेगा। क्योंकि 'जाति' और 'अखण्डोपाधि' को छोड़कर सभी पदार्थ का ज्ञान किसी विशेषणता (प्रकारता) को लेकर ही होता है और तभी उसका मानसप्रत्यक्ष हो पाता है। यदि उस ज्ञान में कोई विशेषणता न हो तो उसका प्रत्यक्ष न होगा। इसी कारण निर्विकल्पकज्ञान का प्रत्यक्ष नहीं होता अर्थात् उसे अतीन्द्रिय कहा जाता है। प्रत्येक पदार्थ (वस्तु) का ज्ञान किसी न किसी विशेषणता (प्रकारता) के साथ होना है, किन्तु 'जाति' और 'अखण्डोपाधि' का ज्ञान प्रकारता (विशेषणता के) बिना ही होता है। क्योंकि 'घट' का ज्ञान तो 'घटत्व' की विशेषणता के साथ ही होता है, और यदि 'घटत्व' का ज्ञान भी किसी अन्य (दूसरी) विशेषणता के साथ माना जाय तो अनवस्था हो जायगी। इस कारण 'जाति' और 'अखण्डोपाधि' का ज्ञान बिना प्रकारता (विशेषणता) के ही स्वीकार किया गया है। पदार्थों (वस्तुओं) में रहनेवाले सामान्य धर्म दो प्रकार के होते हैं—एक तो नित्य धर्म 'सामान्य' (जाति) के रूप में जिन धर्मों का ससार में अस्तित्व है, जैसे (गौ = गाय) में रहनेवाला 'गोत्व', घट, पट में रहनेवाला 'घटत्व पटत्व' आदि, धर्मों का ससार में अस्तित्व है। किन्तु कतिपय सामान्य धर्म ऐसे भी हैं, जिनका ससार में वस्तुतः अस्तित्व नहीं है, तथापि कल्पना के बल पर माने जाते हैं। कतिपय समान गुणों के कारण उन धर्मों की भी कल्पना कर ली जाती है और उन्हें 'सामान्यधर्म' या 'उपाधि' कहते हैं। सभी गौओं में समानता की प्रतीति होती है, इसलिये 'गोत्व' को सामान्य (जाति) के रूप में कहा जाता है। उसी तरह भारतीयों में विदेशियों में भी भारतीयत्व-विदेशियत्व धर्म को सामान्य (जाति) के रूप में नहीं माना जायगा, अपितु इन धर्मों को 'उपाधि' के रूप में माना जायगा जिसकी कल्पना अपने विचार या बुद्धि के बल पर की जाती है, उसे नित्य नहीं कहा जा सकता वह केवल मानसिक होने के कारण सत्पूर में उसका वास्तविक रूप में अस्तित्व

नहीं है, अपितु केवल व्यावहारिक अस्तित्व है। ऐसे धर्मा को 'उपाधि' कहते हैं। 'जाति' का वास्तविक अस्तित्व हो जाता है। और 'उपाधि' का काल्पनिक अस्तित्व होता है, जाति और उपाधि में भेद है। 'गोत्व' 'मनुष्यत्व' 'घटत्व' आदि धर्म 'जाति' रूप हैं और प्रतियोगित्व, अनुयोगित्व, गगनत्व आदि धर्म 'उपाधि' रूप हैं। यह उपाधि भी दो प्रकार का है—एक अखण्डोपाधि और दूसरा अखण्डोपाधि। जिन उपलब्धियों का निरूपण (निवचन) किया जा सकता है, जैसे—भारतीयत्व (भारत में उत्पन्न होगा), विदेशीयत्व (विदेश में उत्पन्न होगा) आदि। परन्तु जिनका निरूपण (निवचन) नहीं किया जा सकता, उन्हें अखण्डोपाधि कहते हैं। जैसे—आकाशत्व, प्रतियोगित्व, अनुयोगित्व आदि। एवम् जाति और उपाधि का भी ज्ञान बिना विशेषणता (प्रकारता) के ही होता है। अन्यथा अनवस्था दोष होगा। जात्यादि धर्मों का निरवच्छिन्नज्ञान होता है किन्तु तद्विन्न जातिमदादिपदार्थों का ज्ञान किसी न किसी विशेषण से अवच्छिन्न ही हुआ करता है, यह नियम है। इस कारण घटत्वादि धर्मों का (विशेषणों का) निर्विकल्पकज्ञान ही होता है। यह अवश्य स्वीकार करना होगा। नैयायिकों के अनुसार निर्विकल्पकज्ञान वह है जिसमें नाम, जाति आदि का सम्बन्ध न हो और जो निष्प्रकारक (विशेषणमात्र) हो तथा जो केवल वस्तुस्वरूपमात्र का ग्रहण करता हो। जैसे "किञ्चिदिदम्" अथवा दूर से 'अस्तिकिञ्चित्'।

सांख्य के अनुसार 'आलोचनात्मकज्ञानविशेष' निर्विकल्पकज्ञान है। अद्वैत-वेदान्तियों के अनुसार जिस ज्ञान में ज्ञातृ-ज्ञेय आदि विभाग न हो, और ब्रह्मा—आत्मा की एकता जिसका विषय हो, तथा विशेष्य विशेषण भावसम्बन्धशून्य, अखण्डाकार जो ज्ञान हो, वह निर्विकल्पकज्ञान है। प्राभाकरमीमांसक 'निर्विकल्प-ज्ञान' को ही नहीं मानते। इनके मत में विशिष्टज्ञान के प्रति 'विशेषणज्ञान' की कारणता नहीं है। द्रव्यविशिष्टप्रत्यक्ष में प्रतिसन्धानविशिष्ट की भी कारणता होती है।

पदाथ रत्नमालाकार ने कहा है—

“विशेषण विशेष्यश्च सम्बन्ध लौकिकी स्थितिम् ।

गृहीत्वा सङ्कलय्येतत् तथा प्रत्येति नान्यथा ॥”

अर्थ—उक्त षड्विध प्रत्यक्ष में अर्थात् चाक्षुष, रासन, घ्राणज, श्रोत्रज, त्वाच, और मानस प्रत्यक्षमें 'महत्त्व' परिमाण को कारण माना जाता है। अर्थात् लौकिक विषयता सम्बन्ध से जन्य प्रत्यक्ष सामान्य के प्रति, 'महत्त्व' (महत् परिमाण) नियत् पूर्ववृत्ति (कारण) होता है।

● महत्त्वमिति । द्रव्यप्रत्यक्षे महत्त्व समवायसम्बन्धेन कारणम् । द्रव्यसमवेतानां गुणकर्मसामान्यानां प्रत्यक्षे स्वाश्रयसमवायसम्बन्धेन कारणम् । द्रव्यसमवेतसमवेतानां गुणत्वकर्मत्वादीनां प्रत्यक्षे स्वाश्रय समवेतसमवायसम्बन्धेन कारणमिति ।

● उपयुक्त महत्त्व (महत् परिमाण) किस किस सम्बन्ध से कहा कहा कारण होता है यह बता रहे हैं— 'द्रव्यप्रत्यक्ष' इति । लौकिक सन्निकषप्रयोज्य-विषयता सम्बन्ध से द्रव्यवत्ति चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति और स्पाशनप्रत्यक्ष के प्रति समवाय सम्बन्ध से 'महत्-परिमाण' (महत्त्व) कारण होता है । क्योंकि 'महत्त्व' गुण है और 'द्रव्य' गुणी है । गुण और गुणी का सम्बन्ध 'समवाय' माना गया है । अर्थात् जिस द्रव्य में 'महत्त्व' समवेत (समवाय सम्बन्ध से रहता) हो, उसी द्रव्य का प्रत्यक्ष होता है, दूसरे का नहीं । द्रव्य में समवेत (समवाय सम्बन्ध से रहनेवाले) गुण, कम और सामान्य (जाति) के लौकिकसन्निकषप्रयोज्य-विषयता सम्बन्ध से होनेवाले चाक्षुष प्रत्यक्ष (चाक्षुष प्रत्यक्षत्वादि धर्मावच्छिन्न) के प्रति स्वाश्रयसमवायसम्बन्ध से 'महत्त्व' कारण होता है । यहाँ पर 'स्व' शब्द से 'महत्त्व' (मत्परिमाण) को लेना है, उसका आश्रय 'द्रव्य' होगा, उसमें गुण कम, सामान्य का समवाय है । अतः द्रव्य के गुण, कम, सामान्य के चाक्षुष प्रत्यक्ष में 'स्वाश्रयसमवाय' सम्बन्ध से 'महत्त्व' (महत्परिमाण) कारण होता है । न्यायिक विद्वान् गुण में रहनेवाली 'गुणत्व' जाति, तथा कम में रहनेवाली 'कमत्व' जाति का भी प्रत्यक्ष मानते हैं । क्योंकि द्रव्य में 'गुण' तथा 'कम' समवेत हैं और उनमें (गुण कम में) गुणत्व, कमत्व जाति का समवाय है । इस कारण 'गुणत्व, कमत्व' जातियाँ द्रव्य समवेत समवेत कहलाती हैं । अतः उनके (गुणत्व कमत्व जातियों के) प्रत्यक्ष में स्वाश्रय समवेत-समवाय सम्बन्ध से 'महत्त्व' (महत्परिमाण) कारण होता है । यहाँ पर भी 'स्व' शब्द से 'महत्त्व' को लेना है । उसका (महत्त्व का) आश्रय 'द्रव्य' होगा, उसमें (द्रव्य में) समवेत 'गुण, कर्म' है, उनमें (गुण कम में) गुणत्व, कमत्व का समवाय है ।

★ इन्द्रियं करणं मतम् ॥ ५८ ॥

अर्थ — उक्त षड्विध प्रत्यक्ष में 'इन्द्रिय' करण (असाधारण कारण) है ।

● इन्द्रियमिति । अत्रापि षड्विध इत्यनुषज्यते । इन्द्रियत्वं तु न जाति पृथिवीत्वादिना साङ्ख्यप्रसङ्गात् । शब्देतरोद्भूतविशेष-

गुणानाश्रयत्वे सति ज्ञानकारणमनसयोगाश्रयत्वमिन्द्रियत्वम् । आत्मादिवारणाय सत्यन्तम् । उद्भूतविशेषगुणस्य शब्दस्य श्रोत्रे सत्त्वान्छब्देतरेति । विशेषगुणस्य रूपादेयचक्षुरादावपि सत्त्वादुद्भूतेति ।

● मूल कारिका में स्थित 'इन्द्रिय करण मतम्' के आगे पूर्वोक्त 'षड्विधे' पद का अनुषङ्ग करना चाहिये । इसी बात को बताने के लिये 'अत्रापि' कहा गया है । तथाच 'चक्षुषत्वादिप्रत्येकधर्माविच्छिन्ननिरूपितव्यापारसम्बन्धावच्छिन्न कारणताश्रयीभूत यत, तत इन्द्रियविभाजकचक्षुष्वादिप्रत्येकधर्माविच्छिन्नम्' यह अर्थ निष्पन्न हुआ । तादृशकारणतावच्छेदक चक्षुष्टवादि प्रत्येक धर्मवाले षड्विध प्रत्यक्ष में 'इन्द्रिय' करण होता है ।

शंका—इन्द्रियाँ तो अनेक हैं और 'इन्द्रियत्व धर्म एक है, जो समस्त इन्द्रियो पर रहता है । अतः इन्द्रियत्व धर्म जाति' रूप हुआ, क्योंकि वह (इन्द्रियत्वधर्म) स्वयं नित्य होता हुआ अनेक समवेत है, घटत्व के समान 'नित्यत्वे मति अनेकसमवेतत्वात् घटत्वादितः । अतः उसी जातिरूप इन्द्रियत्व धर्म के द्वारा ही 'इन्द्रिय' को षड्विध प्रत्यक्ष के प्रति हेतु मान लिया जाय । इस प्रकार मानने में छह काय कारण भाव नहीं मानने पड़ेंगे, तो लाघव होगा ।

समा०—'इन्द्रियत्व' धर्म 'जाति' रूप नहीं है, अपितु वह सखण्डोपाधिरूप धर्म है । उस धर्म को 'जाति' रूप न मानने में 'सकर' नामक दोष बाधक होता है, "पृथिवीत्वादिना" इति । 'सकरदोष' का स्वरूप इस प्रकार होगा—'पृथिवीत्व' को छोड़कर 'इन्द्रियत्व' धर्म चक्षुरादिको में विद्यमान है, तथा 'इन्द्रियत्व' धर्म को छोड़कर 'पृथिवीत्व' धर्म घटादिको में है । ये दोनों धर्म (पृथिवीत्व-इन्द्रियत्व) घ्राणेन्द्रिय में समाविष्ट हैं, अतः यह सङ्कर है । एवञ्च सङ्करदोष से युक्त होने के कारण 'इन्द्रियत्व' धर्म को जातिरूप नहीं माना जाता । तस्मात् 'इन्द्रियत्व' न जाति "इन्द्रियत्व जातित्वाभाववत् स्वाभाववद्वन्ति स्वसमानाधिकरणधर्माभाववद्वन्तित्वात् ।" इन्द्रियत्व के जाति न होने में यह अनुमान-प्रयोग है ।

शंका—'इन्द्रियत्व' धर्म यदि जातिरूप नहीं है, तो वह किरूप है ? अर्थात् 'इन्द्रियत्व' क्या है ?

समा०—'इन्द्रियत्व' धर्म, सखण्डोपाधिरूप है । उसे बताने के लिये ही इन्द्रिय का निबचन कर रहे हैं—"शब्देतरौद्भूत" इति । इन्द्रिय क

लक्षण बता रहे हैं—‘शब्देतरोदभूतविशेषगुणानाश्रयत्वेसति ज्ञानकारण-मन सयोगाश्रयत्वम् —इन्द्रियत्वम् । शब्दात् इतरे = शब्द के अतिरिक्त उद्भूता = प्रत्यक्षयोग्य (प्रत्यक्षसन्निकषवत्तापादनविषय), जो विशेषगुण = रूप—सुखादि, उनका अनाश्रय (आश्रय न) रहते हुए अर्थात् शब्द को छोड़कर (शब्द के बिना) जितने रूप—सुखादि अनुदभूत विशेष गुण हैं, उनका आश्रय होकर, ज्ञानस्य कारणीभूत = ज्ञान का असाधारण कारणभूत, जो मन सयोग = इन्द्रिय मन सयोग, तदाश्रयत्वम् = उसका आश्रय होना । अर्थात् उसका जो आश्रय हो उसे ‘इन्द्रिय’ कहते हैं । तत्त्वम् इन्द्रियत्वम्, इस रीति से ‘इन्द्रियत्व’ का निवचन हो सकने के कारण ‘इन्द्रियत्व’ धर्म, सखण्डोपाधिरूप है, जातिरूप नहीं है । इन्द्रिय के लक्षण में निविष्ट पदों की आवश्यकता को (पदकृत्य को) बताते हैं—“आत्मादि ति । लक्षण में यदि ‘सत्यन्त’ पद न दें तो ‘ज्ञानकारण-मन सयोगाश्रय’ पद से ‘आत्मा’ भी समझा जा सकेगा तथा ‘आदि’ से ‘चम-मन सयोगाश्रय’ चम भी होगा । अत आत्मा और चर्म में अतिव्याप्ति हो जायगी, उसका वारण करने के लिये ‘सत्यन्त’ पद की आवश्यकता है । उसके देने पर ‘आत्मा’ तादृशसयोगाश्रय रहने पर भी शब्द के अतिरिक्त ज्ञान सुखादि जो उदभूत विशेषगुण हैं, उनका वह आश्रय ही है, अनाश्रय नहीं है । उसी तरह ‘चम’ भी उदभूत जो रूपादि विशेषगुण हैं, उनका आश्रय ही है, अनाश्रय नहीं है । अत अतिव्याप्ति नहीं होगी । लक्षण में यदि ‘शब्देतर’ पद न दें तो श्रोत्रेन्द्रिय में लक्षण की अव्याप्ति होगी, क्योंकि ‘श्रोत्र’, उदभूत विशेषगुण (शब्द) का अनाश्रय नहीं है, अपितु ‘श्रोत्र’ आकाशात्मक होने से शब्दात्मक उदभूत विशेषगुण का आश्रय ही है । क्योंकि उदभूतत्व अर्थात् ‘प्रत्यक्षप्रयोजकसन्निकषवत्ता स्यात् तर्हि उपलभ्येत’ के अनुसार आपादनविषयत्व ही उदभूतत्व हुआ । वह उद्भूतत्व, शब्द में है ही । एवञ्च शब्द, उदभूत हुआ, अत अव्याप्ति होगी । उसके निवारणार्थ ‘शब्देतर’ पद का निवेश लक्षण में किया गया है । उसके निवेश करने से शब्देतरोदभूत-रूपादि गुणों का अनाश्रय होने से लक्षण सगत हो जाता है, तब अव्याप्ति नहीं हो पाती । अब यदि लक्षण में ‘उदभूत’ पद न दें, अर्थात् ‘शब्देतर-विशेषगुणानाश्रयत्वे सति ज्ञानकारणमन सयोगाश्रयत्वम्’ इतना ही लक्षण करें तो चक्षुरादि, रूपादि विशेषगुण के आश्रय ही हैं, शब्देतरानुदभूत विशेष गुण रूपादि के अनाश्रय नहीं हैं, अत चक्षुरादि में अव्याप्ति होगी । ‘उदभूत’ पद का उपान्दान करने पर चक्षुरादि, यद्यपि रूपादि विशेषगुण के आश्रय हैं तथापि उदभूत-

विशेष गुण रूपादिको के अनाश्रय है (आश्रय नहीं है) किन्तु अनुदभतरूपादि-
गुणों के आश्रय है इसलिये उनमें अव्याप्ति नहीं हो पाती ।

● उद्भूतत्व न जाति शुक्लत्वादिना साङ्ख्यात् । न च शुक्लत्वा
दिव्याप्य नानैवोद्भूतत्वमिति वाच्यम्, उद्भूतरूपवत्त्वादिना चाक्षुषादौ
जनकतानुपपत्ते । किन्तु शुक्लत्वादिव्याप्य नानैवानुद्भूतत्व तदभाव
कूटश्चोद्भूतत्वम् तच्च सयोगादावप्यस्ति । तथा च शब्देतरोद्भूत-
गुण सयोगादिश्चक्षुरादेरप्यस्त्यतो विशेषेति । कालादिवारणाय विशेष्य-
दलम् । इन्द्रियावयवविषयसयोगस्यापि प्राचा मते प्रत्यक्षजनकत्वादि-
न्द्रियावयववारणाय, नवीनमते कालादौ रूपाभावप्रत्यक्षे सन्निकर्षघटक
तथा कारणीभूतचक्षुः सयोगाश्रयस्य कालादेश्च वारणाय मन पदम् ।
ज्ञानकारणमित्यपि तद्वारणाय करणमिति । असाधारण कारण करणम् ।
असाधारणत्व व्यापारवत्त्वम् ॥ १८ ॥

● लक्षण में दिये गये विशेष' पद का प्रयोजन बताने के लिये
भूमिका (प्रयोजन सम्पादिका युक्ति) बता रहे हैं—'उद्भूतत्वमिति । गुणों
में 'उद्भूतत्व' धर्म जातिरूप है या उपाधिरूप है ? यह प्रश्न उपस्थित होने पर
कहते हैं—'न जाति', क्योंकि 'शुक्लत्वादिना साङ्ख्यात्' । गुणों में जो 'उद्भूतत्व'
धर्म है, वह जातिरूप नहीं है, अर्थात् 'उद्भूतत्व' जाति नहीं है,
बल्कि वह (उद्भूतत्व) उपाधि रूप धर्म है अर्थात् 'उद्भूतत्व उपाधि है ।
क्योंकि उसे जातिरूप मानने में 'साङ्ख्यदोष' बाधक होता है । अर्थात्
'साङ्ख्य दोष के कारण उसे 'जाति' नहीं कह सकते । साङ्ख्य का स्वरूप
यह है—'शुक्लत्व' धर्म को छोड़कर 'उद्भूतत्व', उद्भूतगन्ध (प्रत्यक्ष गन्ध)
में है, उसी प्रकार 'उद्भूतत्व' धर्म का छोड़कर 'शुक्लत्व' धर्म अनुदभूत-
शुक्ल में (परमाणुगत अनुदभूत शुक्ल में) है, किन्तु उद्भूतत्व-शुक्लत्व दोनों ही
धर्म, उद्भूतशुक्ल में (वस्त्रादिशुक्ल में) समाविष्ट है इसलिये साक्य हो गया ।
इस साक्य दोष के कारण 'उद्भूतत्व का जाति न कहकर उपाधि कहा है ।
अनुमान प्रयोग यह होगा—'उद्भूतत्व जातित्वाभाववत्, स्वाभाववदवतिस्वस-
म्भावधिकरणधर्माभावबद्धवृत्तित्वात् ।'

शंका—उद्भूतत्व धर्म एक न होकर नाना (अनेक) है, यह कुछ विद्वानों
का मत है । जैसे—शुक्लत्वधर्मव्याप्य उद्भूतत्व, कृष्णत्वधर्मव्याप्य उद्भूतत्व, सुर

भित्तवधमव्याप्य उदभूतत्व, मन्त्रत्व धमव्याप्य उद्भूतत्व इस प्रकार तत्तद्धमव्याप्य उदभूतत्व नाना है, एक नहीं है। अभिप्राय यह है कि शुक्लत्वादिनिष्ठा या व्यापकता, तादृशव्यापकतानिरूपिता या व्याप्यता अर्थात् यत्र यत्र उदभूतत्व तत्र तत्र शुक्लत्व' इति व्याप्तिरेव, तदाश्रय उदभूतत्वम्, ऐसा उद्भूतत्व, तद्वत् रसादिको मे नाना ही है अर्थात् भिन्न भिन्न ही है। एवञ्च शुक्लोदभूतत्व, कृष्णोदभूतत्व आदि जातिया मानने से सकर दोष नहीं होगा। यानी उद्भूतत्व धम अनेक है, वे शुक्लरूप, नीलरूप, गन्ध, स्पर्श आदि में रहते हैं। अतः शुक्लोद्भूतत्व, कृष्णोदभूतत्व आदि जातिया मानने में सकर नहीं हो पायगा।

समा०—‘तादृश नानाविध उद्भूतत्वो को जातिरूप मानेगे’, एकविध उद्भूतत्व को ही नहीं ऐसी शका नाना उदभूत वादियों को नहीं करनी चाहिये—‘नच वाच्यमिति ।’ उद्भूतरूपत्वादिना = उदभूतरूपत्वेन। चाक्षुषादौ = चाक्षुषादिप्रत्यक्षे। जनकत्वाऽनुपपत्ते = हेतुत्वाऽसिद्धे। क्योंकि चाक्षुषप्रत्यक्ष में अर्थात् ‘चक्षुरिन्द्रियजन्यद्रव्यादिप्रत्यक्ष के प्रति उदभूत रूपत्वावच्छिन्न उद्भूतरूप कारण होता है, इस नियम के अनुसार ‘यत्र यत्र चाक्षुषप्रत्यक्ष भवति तत्र तत्र कारणम् उद्भूतरूप, अर्थात् जहाँ जहाँ चाक्षुषप्रत्यक्ष होता है वहाँ वहाँ कारण होनेवाला उदभूतरूप, कारणता वच्छेदक एक उदभूतरूपत्वधम से युक्त रहता है। अर्थात् चाक्षुष प्रत्यक्ष में उदभूतरूप कारण है, और स्पर्शान प्रत्यक्ष में उद्भूतस्पर्श कारण है। यदि भिन्न भिन्न (अनेक) उद्भूतत्व होंगे तो सामान्यतः चाक्षुष प्रत्यक्ष के प्रति एक ही उद्भूतरूपत्व धम से युक्त उदभूतरूप के कारण रहने पर बाकी के अन्य उदभूतरूपों को अकारण कहना होगा, किन्तु वहाँ भी चाक्षुष प्रत्यक्ष तो होता ही है। ऐसी स्थिति में कारण का अभाव रहने पर भी काय की उत्पत्ति होने से व्यतिरेकव्यभिचार होगा, ‘कारणमावेऽपि कायसत्त्वात्मको व्यतिरेक व्यभिचार ।’ अतः एक एक उदभूतत्व को कारणतावच्छेदक मानने पर व्यभिचार होता है और अनेक उद्भूतत्वों का समुदाय किसी एक घट पटादिव्यक्ति में होना कभी संभव नहीं, अतः उसमें कारणतावच्छेदकत्व भी नहीं बन सकेगा। कारणता का अवच्छेदक एक ही हो सकता है, अनेक, नहीं। एवञ्च कारणतावच्छेदक न बन पाये (कारणतानवच्छेदकाक्रान्त) उद्भूतत्व धमों के कारण चाक्षुषादि प्रत्यक्षों के प्रति रूप आदि भी कारण नहीं बन पायेंगे। वही धम कारणतावच्छेदक हुआ करता है कि जो अन्यान्यतिरिक्तदेशवृत्ति होता है। अतः उद्भूतत्व के स्वरूप को ग्रन्थकार बता रहे हैं—“किन्तु शुक्लत्वादिन्याप्य नानैव अनुद्भूतत्व,

तदभावकूटश्च उद्भूतत्वम्' । 'उद्भूतत्व' को अभावरूप मानकर उसकी एकता को सिद्ध किया जा रहा है तथाहि—शुक्लत्वादिन्यूनवर्ति अनुद्भूतत्व नानाविधम्, तदभावकूट अर्थात् नानाविध अनुद्भूतत्वाऽभावसमूह एव उद्भूतत्व बोध्यम् । अर्थात् शुक्लत्व कृष्णत्व आदि के व्याप्य (न्यूनवर्ति) अर्थात् शुक्ल, कृष्ण आदि रूपों में या गन्ध, स्पर्श आदि में विद्यमान (रहने वाले) अनुद्भूतत्व अनेक (नाना) हैं, उन समस्त अनुद्भूतत्वों के अभावसमूह का नाम 'उद्भूतत्व' है । अर्थात् शुक्लत्वादिनिष्ठव्यापकतापिरूपित व्याप्यताश्रयस्वरूप अनुद्भूतत्व, नाना ही है, और तदभावकूट यानि अनुद्भूतत्वाभावसमुदाय ही उद्भूतत्व है । अर्थात् "शुक्लत्वादव्याप्य नानानुद्भूतत्वाभाव समुदाय एवोद्भूतत्वम्" । इस प्रकार का वह 'उद्भूतत्व' एक है । अतः उसे चक्षुरादि प्रत्यक्ष में 'कारण' कहा जा सकता है । किंतु यह कहने से प्रकृत में अव्याप्ति हो रही है—“तच्च सयोगादाविति ।” इस प्रकार से निर्दिष्ट (तादृशभावकूटात्मक) उद्भूतत्व, सयोग, विभाग आदि में भी रहता है । वे सयोग विभाग आदि, चक्षुरादि के उद्भूत गुण हैं, जो (सयोगादि) शब्द से इतर भी हैं । अतः चक्षुरिन्द्रिय, रसनेन्द्रिय आदि में भी शब्देतरोद्भूतगुण-सयोगाऽनाश्रयत्वाऽभाव रहने से (शब्देतर जा सयोगादि उद्भूतगुण, वे चक्षुरादि में रहने के कारण) उन चक्षुरादिकों में अव्याप्ति होगी उस अव्याप्ति के निवारणार्थ लक्षण में 'विशेष' पद दिया गया है । 'विशेष' पद के देने से चक्षुरादिकों में अव्याप्ति नहीं होगी, क्योंकि 'सयोग' आदि विशेषगुण नहीं हैं "रूप गन्धो रस-स्पर्श स्नेह सासिद्धिको द्रव । बुद्ध्यादिभावनान्ताश्च शब्दो वैशेषिका गुणा ॥" विशेष गुण तो ये होते हैं । अतः चक्षुरादि शब्देतरोद्भूत विशेष गुण का अनाश्रय (आश्रय न) होने से चक्षुरादि में इन्द्रियलक्षण का समन्वय हो गया, इसलिये अव्याप्ति अब नहीं है । उक्त इन्द्रियलक्षण में यदि 'ज्ञानकारणमन सयोगाश्रयत्वम्' इस विशेष्य दल को न दें तो 'काल' में अतिव्याप्ति होगी, क्योंकि 'काल' किसी भी विशेष गुण का आश्रय नहीं अर्थात् अनाश्रय है । विशेष्यदल को जोड़-देने पर 'काल' में लक्षणगत सत्यन्त अश के घटित हो जाने पर भी विशेष्य अश घटित नहीं हो रहा है, क्योंकि 'काल' 'ज्ञानकारणमन सयोगाश्रय' नहीं है । अतः 'काल' में लक्षणसमन्वय न होने से अतिव्याप्ति नहीं है । 'कालादि' यहाँ 'आदि' पद से 'दिक्' को भा समझ लेना चाहिये । इन्द्रिय के लक्षण में 'मनस्' पद के निवेश का प्रयोजन बता रहे हैं—“इन्द्रियावयवेति ।” प्राचीनों के मत के अनुसार लक्षण में यदि 'मनस्' पद न दें तो घट के प्रत्यक्ष में चक्षुरिन्द्रिय के अवयव और

घट दोनो का सयोग कारण होता है (इन्द्रियावयव और विषय के सयोग से घटादि विषयो (वस्तुओ) का प्रत्यक्ष होता है) तादृशज्ञान कारणसयोगाश्रयता चक्षुरवयव मे ह ही और लक्षणगत सत्य त दल भी चक्षुरवयव में घटित हो रहा है । अत इन्द्रियावयव मे इन्द्रियलक्षण की अतिव्याप्ति हो जायगी, उसके निवारणाथ 'मनस' पद देना आवश्यक है । एवञ्च 'ज्ञान कारण मन सयोग कहने से इन्द्रिय मनस्सयोग ही हो सकेगा, इन्द्रियावयव मन सयोग नहीं होगा, तब इन्द्रियावयव में अतिव्याप्ति नहीं होगी ।

इसो बात को केशव मिश्र ने अपनी तर्कभाषा में भी कहा है—“चतुष्टय-सन्निकर्षो यथा—इन्द्रियावयवैरर्थावयविनाम, इन्द्रियावयविनामर्थावयवानाम, इन्द्रियावयवैरर्थावयवानाम, अर्थावयविनामिन्द्रियावयवाना सन्निकष ।”

नवीनो के मत के अनुसार—इन्द्रियलक्षण मे 'मनस' पद को सयोग के साथ यदि न जोडें तो इन्द्रियलक्षण की 'काल आदि' में अतिव्याप्ति होगी, क्योंकि नवीनो के मत मे 'कालो रूपाभाववान' इत्याकारक कालगत रूपाभाव का प्रत्यक्ष होता है । उस प्रत्यक्ष के प्रति कारण, कालगत (काल में रहने वाले) रूपाभाव के साथ इन्द्रिय का चक्षु - सयुक्तविशेषणभावसन्निकष' म ना जाता है । उस सन्निकष का घटक 'काल चक्षु सयोग' है और उस सयोग का आश्रय 'काल' है । इस रीति से काल भी ज्ञानकारणसयोग का आश्रय होता है । अत इन्द्रियलक्षण को काल' में अतिव्याप्ति हो रही ह, उसके निवारणाथ 'मनस' पद को 'सयोग' पद के साथ जोडा गया है । फिर भी उसके साथ 'ज्ञानकारण' पद को यदि न जोड तो उक्त लक्षण की पुन 'काल' मे ही अतिव्याप्ति हो जायगी, क्योंकि 'काल' विभु है, अत काल मनस्सयोग रहेगा ही, उस सयोग का आश्रय 'काल' होगा । अत मन सयोगाश्रयता काल मे आने से अतिव्याप्ति होगी । उसके निवारणाथ 'ज्ञान-कारण' पद का 'मन सयोग' के साथ जोडना पडा । काल मे मनका सयोग रहने पर भी वह ज्ञानका कारण नहीं है । अत अतिव्याप्ति नहीं है ।

भूतकारिका में 'इन्द्रिय करण मतम्' कहा गया है । अत 'करणत्व' का निवचन करते हैं—'असाधारणमिति ।' प्राचीन लोग 'करण' का लक्षण "फलयोगव्यवच्छिन्नकारणत्व"—करणत्वम् । अथवा "फलयोगाज्यवच्छिन्न कारण —करणम् । अर्थात् जिसके रहने पर अव्यवहित उत्तरक्षण मे कार्य अवश्यमेव हो, उसीको करण कहते हैं । यह प्राचीन नैयायिको का मत है किन्तु

मे प्रत्यक्ष के प्रति करणत्व नहीं बन पा रहा है। अतः नवीन नैयायिक अपने मत के अनुसार 'करण' को बता रहे हैं। नवीन नैयायिकों के अनुसार 'असाधारणत्वे सति कारणत्व'—करणत्वम्। न 'साधारणम्—असाधारणम्। असाधारणत्वञ्च—तदितरावृत्तित्वे सति सकलतदवृत्तित्वम्।' 'सास्नादिमत्त्व' गाय से भिन्न पशुआ में न रहता हुआ समस्त गौओं में रहता है। अतः गोवृत्ति 'सास्नावृत्त्व' जो धम ह, वह उसका (गौका) असाधारण धम ह। उसी प्रकार प्रकृत में कारणगत असाधारणत्व "कायत्वानवच्छिन्न (कायत्वातिरिक्तधर्मावच्छिन्न) कायतानिरूपित कारणताश्रयत्व" होगा। एतादृशकारणताशालित्व (कारणताश्रयत्व) तो इन्द्रिय की तरह सन्निकष में भी रहेगा, क्योंकि कायत्वानवच्छिन्न धम अर्थात् कायत्वातिरिक्तधर्मावच्छिन्न कायता कहने से 'प्रत्यक्षत्व-धर्मावच्छिन्नकायता' लेंगे, उससे निरूपित कारणता जैसी इन्द्रिय में रहती है। वैसी ही वह सन्निकष में भी रहेगी। अतः सन्निकष में करणत्व की अतिव्याप्ति होगी इसलिये 'असाधारणत्व का निवचन करते हैं—'व्यापारवृत्त्वम्' इति। 'सन्निकष' तो व्यापार है। स्वजनकत्वसम्बन्ध से वह (व्यापार) व्यापारवान नहीं ह। अतः सन्निकष में अतिव्याप्ति नहीं है। व्यापारश्च—तज्जन्यत्वे सति तज्जन्य-जनक। जैसे—कुठारदारुसंयोग, कुठारजन्य होता हुआ कुठारजन्य छेदनक्रिया का जनक ह। अतः तादृश संयोगात्मक व्यापार से युक्त होने के कारण छेदनक्रिया के प्रति कुठार ही असाधारण कारण होता है। इसलिये उसी को (कुठार को) छिदाकरण कहते हैं। यही बात पाणिनिमुनि ने 'साधकतमकरणम्'—(१।४।४२) के द्वारा बताई है। उसी प्रकार प्रकृत में भी चाक्षुषादि-प्रत्यक्षप्रमारूपफल के प्रति 'इन्द्रिय' करण कहलाता है, क्योंकि इन्द्रिय में विषयेन्द्रियसन्निकर्षरूपव्यापारवृत्त्व भी है और कारणत्व भी है। नवीन नैयायिकों के अनुसार जो व्यापार ह, उसी को प्राचीन नैयायिक 'करण' कहते हैं, और जिसे नवीन लोग 'करण' कहते हैं, उसी को प्राचीन लोग 'कारण' कहते हैं।

किञ्च—जहां श्रोत्र से शब्दसाक्षात्कार होता है, वहां नवीनों के अनुसार 'समवाय' ही व्यापार होगा, किन्तु वहां तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनको व्यापार यह व्यापारलक्षण घटित नहीं होता, क्योंकि 'समवाय' नित्य होने से वह श्रोत्र से जन्य नहीं ह। तस्मात् सर्वत्र षड्विध प्रत्यक्ष में इन्द्रियमनस्संयोग में ही व्यापारवृत्त्व (व्यापारवृत्ता) समझना होगा, यह अव्ययमत् में असङ्गति है, किन्तु प्राचीनों

के लक्षणानुसार कोई दोष नहीं है। यदि नव्यमत में सङ्गति बैठानी हो तो व्यापार का निवचन इस प्रकार करना होगा, 'इन्द्रियसत्तातिरिक्तसत्ताशून्यत्वे सति इन्द्रियजन्यजनकत्वम्।' निष्कर्ष यह है—असाधारण कारण को 'करण' कहना चाहिये। और असाधारण का अर्थ है कि जिसमें व्यापार रहता हो, अर्थात् जो व्यापारवाला हो। तथा विषय और इन्द्रिय के सन्निकष को व्यापार कहते हैं। यह व्यापार, इन्द्रियो में विद्यमान रहता है। अतः इन्द्रियो को षड्विध प्रत्यक्ष का 'करण' बनाया गया है ॥५८॥

★ विषयेन्द्रियसम्बन्धो व्यापारः सोऽपि षड्विधः ।

द्रव्यग्रहस्तु संयोगात् संयुक्तसमवायतः ॥५९॥

द्रव्येषु समवेताना तथा तत्समवायतः ।

तत्रापि समवेताना शब्दस्य समवायतः ॥६०॥

तद्वृत्तीना समवेतसमवायेन तु ग्रहः ।

प्रत्यक्षं समवायस्य विशेषणतया भवेत् ॥६१॥

विशेषणतया तद्वदभावाना ग्रहो भवेत् ।

यदि स्यादुपलभ्येतेत्येवं यत्र प्रसज्यते ॥६२॥

अर्थ—विषयेन्द्रियसम्बन्ध (एव) व्यापार = विषय के साथ इन्द्रिय का सम्बन्ध ही व्यापार (सन्निकष) कहा जाता है और वह छह प्रकार का है। जैसे—द्रव्यग्रहस्तु = घटादिद्रव्य का प्रत्यक्ष तो संयोगात् = इन्द्रिय संयोग से होता है। अतः 'संयोग' सन्निकष एक—सन्निकष है। द्रव्येषु = घटादिद्रव्यो में समवेतानाम् = समवायसम्बन्ध से रहने वाले गुण, कम, सामान्य का प्रत्यक्ष तो संयुक्त-समवायत = इन्द्रिय-संयुक्त-समवायसन्निकष से होता है। अतः संयुक्त समवायसन्निकष द्वितीय सन्निकष है। तथा = उसी प्रकार तत्रापि = द्रव्य में समवेत हुए गुण, कम पर समवेतानाम् = समवाय से रहनेवाले गुणत्व, कमत्व का प्रत्यक्ष तो तत्समवायत = इन्द्रिय संयुक्तसमवेत-समवाय सन्निकष से होता है। अतः संयुक्त समवेत समवायसन्निकष तृतीयसन्निकष है। शब्दस्य = शब्द का प्रत्यक्ष समवायत = श्रोत्रसमवाय से होता है। अतः समवाय = सन्निकष चतुर्थ सन्निकष है। तद्वृत्ताना = शब्दवृत्तिशब्दत्व का ग्रहस्तु प्रत्यक्ष तो समवेतसम

वायेन = श्रोत्र समवेत समवाय से होता है । अतः समवेत समवायसंज्ञक पञ्चम सन्निकर्ष ह । समवायस्य = समवायसम्बन्ध का प्रत्यक्षम् = प्रत्यक्ष विशेषणतया = स्वरूपसम्बन्धाख्यविशेषणतासन्निकर्ष से होता ह । अतः सयुक्तविशेषणता-संज्ञक षष्ठमन्निकर्ष ह । तद्वत् = समवाय की तरह अभावाना = अभावपदार्थ का भी ग्रह = प्रत्यक्ष, विशेषणतया = विशेषणतासम्बन्ध से होना है ।

शका — किस अभाव का प्रत्यक्ष होता है ?

समा० — यदि स्यादिति ।' योग्य पदार्थ के अभाव का प्रत्यक्ष होता है । योग्यता क्या है ? यह पूछने पर कह सकते हैं कि 'यदि स्यादउपलभ्येत' इस प्रकार की आपादन-विषयता का होना ही योग्यता है, वह योग्यता यत्र = जिस घट पटादि में प्रसज्यते = आपादान की जाती है उसके अभाव का प्रत्यक्ष होता है ॥६२॥

● विषयेन्द्रियेति । व्यापार सन्निकर्ष । षड्विध सन्निकर्षमुदाहरण-द्वारा प्रदर्शयति । द्रव्यग्रह इति । द्रव्यप्रत्यक्षमिन्द्रियसंयोगजन्यम् । द्रव्य-समवेतप्रत्यक्षमिन्द्रियसंयुक्तसमवायजन्यम् । एवमग्रेऽपि ।

वस्तुतस्तु द्रव्यचाक्षुष प्रति चक्षुस्संयोग कारणम् । द्रव्यसमवेत-चाक्षुष प्रति चक्षुः संयुक्तसमवाय कारणम् । द्रव्यसमवेतसमवेतचाक्षुष प्रति चक्षुः संयुक्तसमवेतसमवाय कारणम् । एवमन्यत्रापि विशिष्यैव कार्यकारणभावः ।

परन्तु पृथिवीपरमाणुनाले नीलत्व पृथ्वीपरमाणौ पृथिवीत्व च चक्षुषा कथं न गृह्यते तत्र परम्परयोद्भूतरूपसम्बन्धस्य महत्त्वसम्बन्धस्य च सत्त्वात् । तथाहि—नीले नीलत्व जातिरेकैव घटनीले परमाणु-नीले च वर्तते । तथा च महत्त्वसम्बन्धो घटनीलमादाय वर्तते । उद्भूतरूपसम्बन्धस्तूभयमादायैव वर्तते । एव पृथिवीत्वेऽपि घटादिकमादाय महत्त्वसम्बन्धो बोध्यः ।

एव वायौ तदीयस्पर्शादौ च सत्तायाश्चाक्षुषप्रत्यक्ष स्यात् ।

तस्मादुद्भूतरूपावच्छिन्नमहत्त्वावच्छिन्नचक्षुः संयुक्तसमवायस्य द्रव्य-समवेतचाक्षुषप्रत्यक्षे, तादृशचक्षुः संयुक्तसमवेतसमवायस्य द्रव्यसमवेतसमवेतचाक्षुषप्रत्यक्षे कारणत्व वाच्यम् ।

● व्यापार पदार्थ को बताने के लिये कहा 'सन्निकष' अर्थात् सम्बन्ध । एवञ्च विषय और इन्द्रिय के सम्बन्ध (सन्निकष) को ही व्यापार कहते हैं । सयोग, सयुक्तसमवाय, सयुक्तसमवेतसमवाय, समवेत समवाय विशेषण-विशेष्यभाव इन षड्विध सन्निकषों (सम्बन्धों) को उदाहरण के द्वारा दिखा रहे हैं—'द्रव्यग्रह' इति । घटादिद्रव्य के प्रत्यक्ष में इन्द्रियसयोग 'व्यापार' है । अर्थात् घटादिद्रव्यवृत्ति लौकिक विषयता सम्बन्ध से जो प्रत्यक्ष होता है वह चक्षुरादिन्द्रियसयोगजन्य है, इसलिये वहाँ पर 'इन्द्रियसयोग' को व्यापार समझना चाहिये । "द्रव्यसमवेत" इति । घटादिद्रव्यसमवेत रूपादिगुणों के प्रत्यक्ष में इन्द्रियसयुक्तसमवाय 'व्यापार' है । अर्थात् द्रव्यसमवेत रूपादिगुणों का प्रत्यक्ष, 'इन्द्रियसयुक्तसमवाय' से होता है । अतः द्रव्यसमवेतवृत्ति लौकिक-विषयता-सम्बन्ध से रूपादि के प्रत्यक्ष में 'सयुक्त समवाय' को व्यापार समझना चाहिये । 'एवमग्रेऽपीति' । इसी प्रकार आगे भी समझना चाहिये । जैसे-द्रव्यसमवेतसमवेत-वृत्तिलौकिक विषयतासम्बन्ध से रूपत्वादि का प्रत्यक्ष, इन्द्रियसयुक्तसमवेतसमवाय-से होता है, क्योंकि इन्द्रियसयुक्तघटादि, उसमें समवेत रूपादिक, उनमें रूपत्वादि का समवाय है । अतः द्रव्यसमवेतसमवेतगुणत्वादि के प्रत्यक्ष में इन्द्रियसयुक्त समवेतसमवाय को व्यापार समझना चाहिये ।

शका द्रव्यवृत्तिलौकिकविषयतासम्बन्ध से द्रव्यप्रत्यक्ष में इन्द्रियसन्निकष को यदि कारण कहे तो त्वक-प्रभासयोग से प्रभाका भी चाक्षुषप्रत्यक्ष होने लगेगा, उसी प्रकार घट चक्षु सयोगरहने से अन्धकार में स्थापन प्रत्यक्ष का भी अनुभव होने लगेगा क्योंकि इन्द्रियसयोग वहाँ विद्यमान है ही, किन्तु इन्द्रियत्व और तद्वद्विषयत्व के अनुगत न होने से परस्पर व्यभिचार होता है । इसी अरुचि के कारण नवीनो के मत से विशेष कायकारणभाव को बता रहे हैं—'वस्तुतस्तु' इति । विषयतासम्बन्ध से द्रव्यनिष्ठ (जो) चक्षुरिन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष, उसके प्रति अर्थात् घटादिद्रव्यलौकिकसाक्षात्कार में 'चक्षु सयोग' को समवाय सम्बन्ध से कारण समझना चाहिये । उसी प्रकार विषयतासम्बन्ध से द्रव्यसमवेतगुणादिनिष्ठ जो चक्षुरिन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष, उसके प्रति अर्थात् घटादिद्रव्य में समवायसम्बन्ध से विद्यमान रूपादि के साक्षात्कार के प्रति 'चक्षु सयुक्तसमवाय' को स्वरूपसम्बन्ध से कारण समझना चाहिए, क्योंकि विषयतासम्बन्ध से प्रत्यक्ष द्रव्यसमवेतगुण में रक्षता है । क्योंकि वहाँ चक्षु सयुक्त जो घटादिद्रव्य, उसमें रूपादिगुण का समवाय, स्वरूपसम्बन्ध से है । उसी प्रकार विषयतासम्बन्ध से द्रव्यसमवेतगुणादि समवेतगुण

त्वादिनिष्ठ चक्षुरिन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष के प्रति चक्षु सयुक्तसमवेत समवाय को स्वरूप सम्बन्ध से कारण समझना चाहिये । अर्थात् घटादिद्रव्य में समवेत रूपादिक है, उनमें समवेत रूपत्वादि है उन रूपत्वादिक के चाक्षुषप्रत्यक्ष में चक्षुसयुक्तसमवेतसमवाय सन्निकष कारण होता है । एवमन्यत्रापीति । इसी प्रकार त्वादिप्रत्यक्ष में भी उक्तसन्निकष का विशिष्ट काय-कारणभाव समझना चाहिये । जैसे-विषयतासम्बन्ध से द्रव्यनिष्ठस्पाशनप्रत्यक्ष के प्रति त्वकसंयोग, समवाय से कारण है । विषयता-सम्बन्ध से द्रव्यसमवेतगुणादिनिष्ठस्पाशनप्रत्यक्ष के प्रति त्वकसंयुक्तसमवाय, स्वरूप सम्बन्ध से कारण है । विषयतासम्बन्ध से द्रव्यसमवेतसमवेतगुणत्वादिनिष्ठस्पाशन प्रत्यक्ष के प्रति त्वकसंयुक्त समवेत समवाय, स्वरूपसम्बन्ध से कारण होता है । निष्कर्ष यह है कि सामान्यरूप से संयोग या संयुक्त समवाय आदि कारण नहीं हैं, किन्तु प्रत्येक इन्द्रिय से जन्य प्रत्यक्ष में तत्तत् इन्द्रियसंयोग आदि कारण होते हैं । अब द्रव्य के महत्परिमाण और उद्भूतरूप के प्रत्यक्षकरण में पथक काय कारण भाव मानने में गौरव होगा, अतः महत्परिमाण और उद्भूतरूप को सन्निकर्षांश में निविष्ट करके काय कारणभावकल्पनाप्रयुक्त लाभ प्रदर्शित करने के लिये पूर्व पक्षी शका कर रहा है—‘परन्तु’ इति ।

शका—पृथिवी के नील परमाणुओं के नीलरूप में रहनेवाली नीलत्व जाति, अर्थात् परमाणुनीलनिष्ठा ‘नीलत्व’ जाति, तथा पृथिवी परमाणुनिष्ठा ‘पृथिवीत्व’ जाति का भी चाक्षुषप्रत्यक्ष (चाक्षुषसाक्षात्कार) क्यों नहीं होता ? अर्थात् ये जातियाँ भी चक्षुरिन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष की विषय होनी चाहिये । क्योंकि विषय के साथ इन्द्रिय का परम्परासम्बन्ध मानकर द्रव्य में रहनेवाले रूपादिगुणों का और तद्गत रूपत्वादि जाति का प्रत्यक्ष होता है । उसी प्रकार उपयुक्त नीलत्व-पृथिवीत्व जाति का भी ‘स्वाश्रयसमवेत समवेतत्व’ आदि परम्परासम्बन्ध से प्रत्यक्ष होना क्यों न माना जाय ? क्योंकि नीलत्व और पृथिवीत्व में स्वाश्रयसमवेतसमवेतत्वसम्बन्ध (परम्परासम्बन्ध) से उद्भूतरूप और महत्परिमाण विद्यमान है । तथाहि—एक ही नीलत्वजाति, घट के नीलरूप में और परमाणु के नीलरूप में समवाय से रहती है । उसीतरह घट में महत्परिमाण, समवाय से रहता है, और वही (महत्परिमाण) स्वसमवायिसमवेतसमवेतत्व सम्बन्ध से नीलत्वजाति में है । जैसे—‘स्व’ शब्द से महत्परिमाण को लेंगे, उसका समवायिकारण ‘घट’ हुआ, उसमें समवेत हुआ, नीलरूप, उसमें समवेत हुई नीलत्वजाति । इस प्रकार विषयतासम्बन्ध से नीलत्वजातिनिष्ठ चाक्षुष-

प्रत्यक्ष के प्रति स्वाश्रय समवेत समवेतत्व सम्बन्ध से 'महत्परिमाण' कारण होता है, इसलिये परमाणुगत नील में नीलत्वजाति का प्रत्यक्ष होना चाहिये। इसी प्रकार घटगत जो नील है, वह उदभूतरूप भी है उसका आश्रय 'घट' हुआ उसमें समवेत नीलरूप भी वही हुआ, उसमें समवेत हुई नीलत्व जाति। इस प्रकार विषयतासम्बन्ध से नीलत्वजातिनिष्ठ चाक्षुष प्रत्यक्ष के प्रति स्वाश्रय-समवेत समवेतत्व सम्बन्ध से 'उदभूतरूप' कारण हो जाता है, इसलिये परमाणु नीलवृत्तिनीलत्वजाति का प्रत्यक्ष होना चाहिये, इसी आशय को मुक्तावलीकारने बताया है कि—“उदभूतरूपसम्बन्धस्तु उभयमादायैव वर्तते।” अर्थात् 'उदभूतरूप' तो घटनील और परमाणुनील दोनों (उभय) को लेकर स्वाश्रय समवेत समवेतत्व आदि सम्बन्ध से नीलत्व में रहता है। उपयुक्त शका करने वाले से पूछते हैं कि 'परमाणुनील' तो उदभूतरूप नहीं है, तब परमाणुनील का अवलम्बकर नीलत्व' में उदभूतरूप का सब ध कैसे बता रहे हैं ?

शका करनेवाला उत्तर देता है कि ऊपर जो कहा था कि 'परमाणुनील को 'लेकर' उसका अर्थ यह है कि परमाणुनीलघटितपरम्परया त्रसरेणुगत उदभूतरूप-सम्बन्ध । परमाणुनीलघटितपरम्परा का अर्थ है कि 'स्वाश्रयसमवायिसमवेतसमवेतत्व ।' यहापर 'स्व' शब्द में त्रसरेणुगतउदभूतनीलरूप उसका आश्रय त्रसरेणु, उसमें समवायि द्व्यणुक, उसमें समवायी परमाणु, उसमें समवेत 'परमाणुनील, उसमें समवेत 'नीलत्व' ।

एक अन्य प्रश्न और भी है कि त्रसरेणुगतमहत्परिमाण भी इसी रीति से अर्थात् परमाणुनीलघटित परम्परासम्बन्ध से विद्यमान है, यह न कहकर 'उदभूतरूपसम्बन्धस्तु उभयमादाय वर्तते' ऐसा पृथक् रूप से उल्लेख क्यों किया ?

शका करने वाले ने उत्तर दिया कि कुछ लोग (परमाणुपाकवादी) परमाणु में उदभूतगन्ध, और उदभूतरूप को मानते हैं। अतः उनके मत के अनुसार 'उदभूतरूपसम्बन्धस्तु उभयमादाय वर्तते' कहा गया है।

किन्तु नवीन नैयायिक 'परमाणु' में उदभूतगन्ध और उदभूतरूप नहीं मानते, क्योंकि वैसा अनुभव नहीं होता। इस कारण नवीन नैयायिकों के अनुसार त्रसरेणुगत उदभूतरूप को परमाणुनीलघटित ऐसे स्वाश्रयसमवायि समवायि समवेत समवेतत्व सम्बन्ध से नीलत्व में लाकर 'उदभूतरूपसम्बन्धस्तु उभयमादाय वर्तते' यह ग्रन्थ लगाना चाहिये। यहाँ 'तु' शब्द 'अपि' के अर्थ में है। उसका फल यह होगा कि त्रसरेणुगत महत्परिमाण भी, 'स्वाश्रयसमवायिसमवायिसमवेतसमवेतत्व-

सम्बन्ध से 'नीलत्व' में उपलब्ध हो जायगा । 'एव पृथिवीपरमाणौ' इति । पृथिवी के परमाणु में और पट में रहनेवाली 'पृथिवीत्व' जाति एक ही है, पथक् पृथक् नहीं है । घटगतपृथिवीत्व में घटगतमहत्परिमाण और उद्भूतरूप 'स्वाश्रय समवेतत्व' सम्बन्ध से रहता है । अतः पृथिवीपरमाणुगत पृथिवीत्व का प्रत्यक्ष हो सकता है । 'एव वायौ' इति । इसी प्रकार (परम्परासम्बन्ध से) वायु में और उसके स्पर्श आदि में विद्यमान जो 'सत्ताजाति' है उसका चाक्षुष प्रत्यक्ष होना चाहिये, क्योंकि वायु में विद्यमान सत्ताजाति में और महत्परिमाणवाले घट में रहनेवाली सत्ताजाति का लेकर 'स्वाश्रयसमवेतत्व' सम्बन्ध से प्रदर्शित किया जा सकता है । एव वायु के स्पर्श में रहनेवाली सत्ताजाति में भी महत्परिमाण को 'स्वाश्रयसमवेतसमवेतत्व' सम्बन्ध से प्रदर्शित किया जा सकता है । तथाहि—स्व' शब्द से महत्परिमाण, उसका आश्रय 'घट', उसमें समवेत 'स्पर्श', उससे समवेत जो सत्ताजाति है, वह वही है, जो वायु के स्पर्श में रहती है । इस प्रकार वायु के स्पर्श में रहनेवाली सत्ताजाति में भी महत्परिमाण चला जायगा । इसी प्रकार सत्ता आदि में उद्भूतरूप भी चला जायगा ।

समा०—इसीलिये सन्निकष के स्वरूप में इस प्रकार का परिष्कार किया कि 'द्रव्य में समवेत जो रूप आदि उनके प्रत्यक्ष करने में, 'उद्भूतरूपावच्छिन्न' 'महत्त्वावच्छिन्न' जो चक्षुःसंयुक्तद्रव्य, 'ऐसे द्रव्य में समवाय का होना कारण माना जाता है । अर्थात् केवल 'चक्षुःसंयुक्तसमवाय' यह, सन्निकष का स्वरूप नहीं है, अपितु उपयुक्त परिष्कृत स्वरूप ही है । निष्कर्ष यह है कि उद्भूतरूपावच्छिन्न, महत्त्वावच्छिन्न जो चक्षुःसंयुक्त, तत्समवाय को ही द्रव्यसमवेतरूपादिगुणों के प्रत्यक्ष के प्रति कारण मानना चाहिये । 'तादृशेति' उद्भूतरूपावच्छिन्न महत्त्वावच्छिन्न जो चक्षुःसंयुक्त, तत्समवेतसमवाय को ही द्रव्यसमवेत समवेतरूपत्वादि के प्रत्यक्ष के प्रति कारण मानना चाहिये ।

● इत्थं च परमाणुनीलादौ न नीलत्वादिग्रहः, परमाणौ चक्षुःसंयोगस्य महात्त्वावच्छिन्नत्वाभावात्, एव वाय्वादौ न सत्तादिचाक्षुषः, तत्र चक्षुःसंयोगस्य रूपावच्छिन्नत्वाभावात् ।

एव यत्र घटस्य मध्यावच्छेदेनालोकसंयोगः चक्षुःसंयोगस्तु बाह्यावच्छेदेन तत्र घटप्रत्यक्षाभावादालोकसंयोगावच्छिन्नत्वः चक्षुःसंयोगो विशेषणं देयम् ।

एव द्रव्यस्पर्शनप्रत्यक्षे त्वक्सयोग कारणम् । द्रव्यसमवेतस्पर्शनप्रत्यक्षे त्वक्सयुक्तसमवाय कारणम् । द्रव्यसमवेतसमवेतस्पर्शनप्रत्यक्षे त्वक्सयुक्तसमवेतसमवाय कारणम् ।

अत्रापि महत्त्वावच्छिन्नत्वमुद्भूतस्पर्शावच्छिन्नत्व च पूर्ववदेव बो यम् ।

एव गन्धप्रत्यक्षे घ्राणसयुक्तसमवाय गन्धसमवेतस्य घ्राणजन्यप्रत्यक्षे घ्राणसयुक्तसमवेतसमवाय कारणम् ।

● 'इत्यञ्चेति ।' उदभूतरूप और महत्परिमाण घटित चक्षु सन्निकष को कारण मानने पर पूर्वोक्त आपत्ति (पृथिवीपरमाणुनील मे नीलत्व तथा पृथिवीपरमाणु मे पृथिवीत्व के प्रत्यक्ष होने की आपत्ति) नहीं दी जा सकेगी । क्योंकि परमाणु मे जो चक्षु-सयोग ह, वह महत्परिमाणविशिष्ट नहीं है । क्योंकि परमाणु मे महत्परिमाण नहीं ह । एवञ्च महत्परिमाणविशिष्ट जो चक्षु सयुक्त है, तत्समवेत समवाय का परमाणुनीलगत नीलत्व मे अभाव है, अतः वहा नीलत्व का प्रत्यक्ष नहीं होगा । उसी प्रकार महत्परिमाणविशिष्ट जो चक्षु-सयुक्त है तत्समवाय का पृथिवीपरमाणुगत पृथिवीत्व में अभाव है अतः वहा पर भी पृथिवीत्व का प्रत्यक्ष नहीं होगा । 'एवमिति ।' उसी प्रकार वायु और उसके स्पर्श तथा सत्ताजाति के भी चाक्षुष प्रत्यक्ष होने का प्रसंग नहीं दिया जा सकेगा । क्योंकि (तत्र) वायु मे जो चक्षु सयोग है, वह रूपावच्छिन्न (रूपविशिष्ट) नहीं है । एवञ्च उदभूतरूपावच्छिन्न जो चक्षु सयुक्त है, तत्समवाय का वायुनिष्ठसत्ता मे अभाव है, अतः वायुनिष्ठसत्ताजाति का चाक्षुषप्रत्यक्ष होने का प्रसंग नहीं दिया जा सकेगा । इसी प्रकार उदभूतरूपावच्छिन्न जो चक्षु सयुक्त है, तत्समवेत समवाय का वायुस्पर्शनिष्ठसत्ता मे अभाव ह, अतः वायुस्पर्शनिष्ठसत्ता का भी प्रत्यक्ष होने का प्रसंग नहीं दिया जा सकेगा । 'सत्तादि' के 'आदि' पद से भजनकपालस्थ-वह्निनिष्ठसत्ता का भी चाक्षुष प्रत्यक्ष का न होना समझ लेना चाहिये । अभिप्राय यह है—द्रव्यसमवेतरूपादि के चाक्षुषप्रत्यक्ष मे उदभूतरूपविशिष्ट महत्त्वावच्छिन्न के साथ चक्षु सयुक्तसमवाय भी कारण होता है । उसी प्रकार द्रव्यसमवेत समवेत रूपत्वादि के चाक्षुषप्रत्यक्ष में (तादृश) उदभूतरूपविशिष्ट-महत्त्वावच्छिन्न के साथ चक्षु सयुक्त समवेत समवाय सम्बन्ध भी कारण होता है ।

एवमिति' । पहले बता चुके ह कि चाक्षुष प्रत्यक्ष होने में व्यापार 'सन्निकष' रहता है, उसके अतिरिक्त उसके अपने तीन सहकारिकारण भी होते हैं— (१) महत्परिमाण (२) उद्भूतरूप (३) प्रकाशसंयोग । दो सहकारिकारणों के बारे में बता चुके तथापि प्रकाशसंयोग' रूप सहकारिकारण को लेकर प्रश्न हो सकता है कि अंधेरे में महत्परिमाणविशिष्ट उद्भूतरूपविशिष्ट चक्षु संयुक्त घट का प्रत्यक्ष नहीं हो पायगा । इस अन्वय व्यभिचार का निवारण करने के लिये चक्षु संयोग में 'आलोकसंयोगविशिष्टत्व' यह विशेषण जोड़ देना चाहिये ।

शका—जहाँ अन्धेरे में घट के बीच (मध्य भाग में) दीपक रखा जाय, तो उसका चादना घट के मध्यदेश में पड़ेगा, अर्थात् आलोकसंयोग (प्रकाश संयोग) घट के मध्य (उदर) भाग में रहेगा और चक्षु संयोग तो अन्धकार में घट के बाह्य देश में (बाह्यावच्छेदेन) हुआ है । अतः घट में महत्त्व भी, उद्भूतरूप भी, आलोकसंयोग भी और चक्षु संयोग भी है तथापि घट का प्रत्यक्ष नहीं होता, यह अवयव्यभिचार है ।

समा—उपयुक्त अन्वयव्यभिचार के निवारणार्थ उक्त चारों का एकस्थलावच्छेदन वैशिष्ट्य कहना चाहिये । तात्पर्य यह है कि चक्षु संयोग में 'प्रकाशसंयोगावच्छिन्नत्व' विशेषण भी देना चाहिये, क्योंकि 'संयोग' अव्याप्यवर्तिगुण है अतः वह द्रव्य के एक भाग में ही रहेगा, इसलिये यह कहने की आवश्यकता हुई कि जिस देश (भाग) में चक्षु संयोग हो उसी देश में प्रकाश का भी संयोग रहना चाहिये अर्थात् जहाँ उद्भूतरूप, महत्परिमाण, प्रकाशसंयोगविशिष्ट चक्षु संयोग होगा, वही पर द्रव्य प्रत्यक्ष होगा, अन्यथा नहीं । यही भाव मुक्तावली में 'आलोकसंयोगावच्छिन्नत्व चक्षु संयोग' इति, इस ग्रन्थ से बताया गया है । एवञ्च एकस्थलावच्छेदेन जो महत्त्वविशिष्टोद्भूतरूपविशिष्टालोकसंयोगविशिष्ट चक्षु संयोग हो, वही द्रव्यप्रत्यक्ष के प्रति कारण कहलाता है । घट के बाहरी भाग में जहाँ चक्षु संयोग है वहाँ यदि आलोकसंयोग होता तो प्रत्यक्ष होता, किन्तु वहाँ आलोकसंयोग किसी जगह नहीं और चक्षु संयोग अन्यत्र कहीं है अर्थात् दोनों भिन्न-भिन्न देशों में हैं । एवञ्च विशिष्टकारण के न रहने से प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है, अर्थात् उपयुक्त अवयव्यभिचार नहीं है । यहाँ ज्ञातव्य यह है—चाक्षुष प्रत्यक्ष में 'चक्षु' करण है । चक्षु सन्निकष (संयोगादि) व्यापार है महत्त्व उद्भूतरूप और आलोकसंयोग ये तीनों सहकारिकारण हैं । यह सब मिलकर प्रत्यक्ष की एक साथ पुष्कलसामग्री हो जाती है, इनमें से एक की भी यदि कमी

(न्यूनता) रहे तो द्रव्य का प्रत्यक्ष नहीं हो पाता । 'एवमिति' इसी रीति से द्रव्य के स्पाशनप्रत्यक्ष में महत्वावच्छिन्न, उद्भूतस्पर्शावच्छिन्न 'त्वकसंयोग' कारण होता है । द्रव्य समवेत उष्णादि-स्पर्श के प्रत्यक्ष में महत्वावच्छिन्न उद्भूतस्पर्शावच्छिन्न 'त्वकसंयुक्त समवाय' कारण होता है । द्रव्य 'समवेत समवेत उष्णत्वादि के स्पाशनप्रत्यक्ष में महत्वावच्छिन्न उद्भूतस्पर्शावच्छिन्न त्वकसंयुक्तसमवेतसमवाय' कारण होता है । यहाँ पर भी पूर्ववत् (चाक्षुषप्रत्यक्ष की तरह) महत्वावच्छिन्न उद्भूतस्पर्शत्वावच्छिन्न के साथ 'त्वकसंयुक्तसमवेतादि' संबध को कारण समझना चाहिये । इसी प्रकार गंधप्रत्यक्ष के प्रति घ्राणसंयुक्त समवाय सम्बन्ध को कारण माना जाता है, और गंध समवेत 'गन्धत्वादि' के प्रत्यक्ष में 'घ्राणसंयुक्त-समवेत-समवाय' कारण होता है । अर्थात् द्रव्य के त्वाचप्रत्यक्ष (स्पाशनप्रत्यक्ष में) सन्निकर्ष 'त्वकसंयोग' ह, और द्रव्य में समवेत स्पर्श आदि के स्पाशनप्रत्यक्ष में त्वकसंयुक्तसमवायसन्निकष कारण है, क्योंकि त्वकसंयुक्त हुए घटपटादि द्रव्य, उनमें 'स्पर्श' का समवाय है, तथा द्रव्य में समवेत जो स्पर्श, उसमें समवेत जो स्पर्शत्वादिजाति, उसके स्पाशनप्रत्यक्ष में 'त्वकसंयुक्तसमवेतसमवाय' कारण होता है । क्योंकि त्वकसंयुक्त द्रव्य हुआ, उसमें स्पर्श का समवाय है । अर्थात् स्पर्श समवेत ह, उस स्पर्श में स्पर्शत्व जाति का समवाय है । यहाँ पर भी त्वकसंयुक्त द्रव्य को महत्वावच्छिन्न और उद्भूतस्पर्शावच्छिन्न होना चाहिये । अणु और द्रव्यणु का स्पाशनप्रत्यक्ष इसलिये नहीं होता कि उनमें महत्परिमाण नहीं है । उसी तरह प्रकाश का स्पाशनप्रत्यक्ष इसलिये नहीं होता कि उसमें उद्भूतस्पर्श नहीं है । बाह्यद्रव्य का प्रत्यक्ष केवल चक्षु और त्वक दो इन्द्रियो से होता ह । आत्मा का प्रत्यक्ष 'मन' इन्द्रिय से होता है । अब बाकी बचे घ्राण, रसना, श्रोत्र, इन तीनों इन्द्रियो से द्रव्य का प्रत्यक्ष नहीं होता । घ्राणेन्द्रिय से पुष्प के गन्ध का प्रत्यक्ष होता ह, किन्तु पुष्प का प्रत्यक्ष नहीं होता, इस कारण घ्राणजयप्रत्यक्ष में संयोग सन्निकष का कोई प्रश्न ही नहीं है । क्योंकि संयोग तो द्रव्य से ही हो सकता ह । घ्राणजप्रत्यक्ष में गन्ध का प्रत्यक्ष, घ्राणसंयुक्तसमवायसम्बन्ध से होता है । क्योंकि घ्राण से संयुक्त जो पुष्प, उसमें गन्ध का समवाय है । उसी प्रकार गन्ध-समवेत गन्धत्व आदि जाति का प्रत्यक्ष घ्राणसंयुक्तसमवेतसमवायसन्निकर्ष से होता है ।

● एव रसप्रत्यक्षे रसनासंयुक्तसमवाय , रससमवेतरासनप्रत्यक्षे रसनासंयुक्तसमवेतसमवाय कारणम् ।

शब्दप्रत्यक्षे श्रोत्रावच्छिन्नसमवाय कारणम् । शब्दसमवेतश्रावण-
प्रत्यक्षे श्रोत्रावच्छिन्नसमवेतसमवाय कारणम् ।

अत्र सर्वं प्रत्यक्षं लौकिकं बोध्यम् । वक्ष्यमाणमलौकिकप्रत्यक्षमिन्द्रियसयोगादिकं विनापि भवति । एवमात्मनः प्रत्यक्षे मनसयोगः, आत्मसमवेतमानसप्रत्यक्षे मनसयुक्तसमवायः, आत्मसमवेतसमवेतमानसप्रत्यक्षे मनसयुक्तसमवेतसमवायः कारणम् ।

● इस प्रकार रासनप्रत्यक्ष में भी 'सयोग' सन्निकष नहीं होता, क्योंकि रसना के द्वारा किसी द्रव्य का प्रत्यक्ष नहीं होता, बल्कि 'रस' सज्ञक गुण का ही प्रत्यक्ष होता है । उसके (रस के) प्रत्यक्ष में महत्वावच्छिन्न रसनासयुक्त समवाय ही कारण होता है । अर्थात् रसना से सयुक्त जल हुआ, उस जल में रस का समवाय है । उसी प्रकार रस समवेत रसत्व के प्रत्यक्ष में महत्वावच्छिन्नरसनासयुक्तसमवेतसमवाय कारण होता है । 'शब्दप्रत्यक्षे' इति । 'श्रोत्र' आकाशरूप है और 'शब्द' गुण है । अतः श्रोत्रात्मक आकाशसमवेतशब्द के प्रत्यक्ष में श्रोत्रानुयोगिकसमवाय कारण होता है । इसी कारण अयदेशस्थशब्द का प्रत्यक्ष नहीं होता । शब्दसमवेतशब्दत्व (शब्द में रहनेवाली शब्दत्वजाति) के श्रावण प्रत्यक्ष में श्रोत्रावच्छिन्नसमवेत समवाय (श्रोत्रानुयोगिकसमवेतसमवाय) कारण होता है, क्योंकि श्रोत्रावच्छिन्न देश में शब्द समवेत है और उसमें शब्दत्व जाति का समवाय है ।

अलौकिक और लौकिक भेद से प्रत्यक्ष दो प्रकार का होता है, यह आगे बताया जायगा । षड्विध (छह प्रकार के) सन्निकष, लौकिक प्रत्यक्ष के ही होते हैं, किन्तु अलौकिक प्रत्यक्ष, इन्द्रियसयोगादिसन्निकषों के बिना भी होता है । उसे अलौकिक इसलिये कहा जाता है कि वह लोकव्यवहार में प्रायशः अप्रसिद्ध (अज्ञात) रहता है । वह अलौकिकप्रत्यक्ष, सामान्यलक्षणासन्निकष, ज्ञानलक्षणासन्निकष, योगजघनसन्निकष-प्रयोज्य विषयता निरूपक होता है । अतः चक्षुरादिन्द्रियसयोगात्मक लौकिकसन्निकष की उसे अपेक्षा नहीं होती है । 'विनापि' यद्वा 'अपि' शब्द से यह सूचित किया गया है कि क्वचित् अलौकिक प्रत्यक्ष में भी लौकिकसन्निकष की अपेक्षा (आवश्यकता) होती है । उसीप्रकार आत्मा का प्रत्यक्ष मनस् इन्द्रिय (मानस प्रत्यक्ष) से होता है । मनस् (मन) और आत्मा दोनों द्रव्य हैं । इस कारण आत्मा का मनस् (मन) से सयोग होता है । इसलिये उसके (आत्मा के) प्रत्यक्ष में 'मनसयोग'

सन्निकर्ष कारण होता है। यद्यपि 'पारिमाण्डल्यभिन्नाना कारणत्वमुदाहृतम्' इस कारिका की मुक्ताबली में 'आत्म-मानसप्रत्यक्षे आत्ममहत्त्वस्य कारणत्वात्' कहकर आत्मा के मानस प्रत्यक्ष में महत्परिमाण को कारण बताया है, तथापि काय कारणभाव के बीच में महत्परिमाण के निवेश करने का कोई प्रयोजन न होने से महत्परिमाण का निवेश बिना किये ही काय कारणभाव को बताया गया है कि 'मन सयोग सन्निकर्ष' कारण होता है। अर्थात् आत्मवृत्तिलौकिक-विषयता सम्बन्ध से प्रत्यक्ष के प्रति केवल 'मन सयोग' को कारण बताया गया है। आत्मा में समवेत ज्ञान आदि गुणों का भी मानस प्रत्यक्ष माना गया है। आत्मा के गुणों के प्रत्यक्ष में 'मन सयुक्त-समवाय' सन्निकर्ष कारण है। क्योंकि मन से सयुक्त हुआ आत्मा और उसमें ज्ञान आदि गुणों का समवाय है। तथा आत्मा में समवेत जो ज्ञान, सुख आदि गुण, उनमें समवेत जो ज्ञानत्व, सुखत्व आदि जातियाँ, उनके प्रत्यक्ष में 'मन सयुक्तसमवायसन्निकर्ष' कारण है।

● अभावप्रत्यक्षे समवायप्रत्यक्षे चेन्द्रियसम्बद्धविशेषणता हेतु । वैशेषिकमते तु समवायो न प्रत्यक्षः ।

अत्र यद्यपि विशेषणता नानाविधा । तथाहि—भूतलादौ घटाद्यभाव स्वसयुक्तविशेषणतया गृह्यते, सङ्ख्यादौ रूपाद्यभाव स्वसयुक्तसमवेत-विशेषणतया, सङ्ख्यात्वादौ रूपाद्यभाव स्वसयुक्तसमवेतसमवेत-विशेषणतया, शब्दाभाव केवलश्रोत्रावच्छिन्नविशेषणतया, कादौ स्पर्शाद्यभाव श्रोत्रावच्छिन्नसमवेतविशेषणतया, एव कत्वाद्यवच्छिन्नाभावे गत्वाभावादिक श्रोत्रावच्छिन्नविशेषणविशेषणतया, एव घटाभावादौ पटाभाव चक्षुःसयुक्तविशेषणविशेषणतया, एवमन्यदप्युदाहृतम् । तथापि विशेषणतात्वरूपेणैकैव सा गण्यते । अन्यथा षोढा सन्निकर्ष इति प्राचा प्रवादो व्याहन्येतेति ।

॥ इति लौकिकसन्निकर्षनिरूपणम् ॥

● समवाय को छोड़कर भावात्मक पदार्थ के प्रत्यक्ष में सन्निकर्ष का निरूपण कर चुके । अब अभाव और समवाय के प्रत्यक्ष होने में सन्निकर्ष को बताते हैं—

'अभावप्रत्यक्षे इति ।' समवाय के प्रत्यक्ष मानने में कुछ विवाद है । इसलिये प्रथमतः अभाव के प्रत्यक्ष का विचार प्रस्तुत किया जा रहा है । अभाव तथा समवाय का 'इन्द्रिय-सम्बद्ध विशेषणता' सम्बन्ध से प्रत्यक्ष होता है । चक्षुः से सम्बद्ध भूतलादि में घटादिकों का अभाव तथा समवेत रूपादिकों का समवाय

दोनों विशेषण हैं। इसलिये इन्द्रियसम्बद्ध जो भूतलादि, उसमें विशेषणीभूत अभावादिको का 'इन्द्रियसम्बद्ध विशेषणता' सन्निकर्ष (सम्बन्ध) से ग्रहण होता है। भूतल पर घटाभाव का जहाँ प्रत्यक्ष होता है, वहाँ पर चक्षुरिन्द्रिय से संयुक्त हुए भूतल में (अभाव के अधिकरण में) विशेषण 'घटाभाव' स्वरूपसम्बन्ध से रहता है। स्वरूपसम्बन्धावच्छिन्नवर्तितता को ही विशेषणता विषयता कहा जाता है। वह घटाभाव में है। इस कारण अभाव के प्रत्यक्ष में इन्द्रियसम्बद्धविशेषणता सन्निकष को कारण कहा गया है। यथा 'घटाभाववद् भूतलम्' इत्याकारक प्रतीति में भासित होता है उसी प्रकार इन्द्रियसम्बद्ध रूपादि भी समवेत हैं, वहाँ पर समवाय विशेषणीभूत हैं। जैसे 'रूपीरूपसमवायवान घट' यहाँ पर विशेषणतारूपा विषयता, समवायनिष्ठा है। अर्थात् 'रूपसमवायवान घट' यहाँ पर समवायप्रत्यक्ष में और चक्षु सम्बद्ध घट में विशेषण 'समवाय' है और वह स्वरूपसम्बन्ध से रहता है, इस इन्द्रियसम्बद्ध विशेषणताख्य सम्बन्ध को ही विशेषण विशेष्यभाव सन्निकष भी कहते हैं। एवञ्च समवाय के प्रत्यक्ष में इन्द्रिय सम्बद्ध विशेषणता सन्निकष' को कारण कहते हैं। क्योंकि वस्तुतः सम्बन्ध तो दो ही प्रकार के माने जाते हैं, जिनका अपना पथक अस्तित्व है, एक सयोग और दूसरा समवाय। दो द्रव्यों के सम्बन्ध को सयोग कहते हैं। दोनों संयुक्त द्रव्यों में वह 'सयोग' गुण होने के कारण समवाय सबध से रहता है। किंतु समवाय किस सबध से रहता है? यह पूछने पर यदि दूसरा समवाय कहे तो अनवस्था होगी। अतः समवाय अपने अधिकरण में अपने स्वरूप से ही रहता है। इसलिये समवाय अपने अधिकरण का विशेषण कहलाता है। अतएव 'समवाय' का प्रत्यक्ष भी 'अभाव' के प्रत्यक्ष के समान इन्द्रियसम्बद्ध विशेषणता सन्निकष से ही होता है। इस विशेषण विशेष्यभावाख्य सन्निकष को छठा (षष्ठ) सन्निकष समझना चाहिये। वह दो प्रकार का होता है—(१) इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यत्व और (२) इन्द्रियसम्बद्धविशेषणत्व। जब हम कहें 'भूतले घटाभाव' तब उसका अर्थ होगा 'भूतलवृत्तितावान घटाभाव'। यहाँ पर 'घटाभाव' विशेष्य पदार्थ है और 'भूतल' वर्तिततासम्बन्ध से घटाभाव में विशेषण है। अतः ऐसे स्थल में घटाभाव प्रत्यक्ष के प्रति चक्षु संयुक्त-भूतलनिरूपितविशेष्यताख्य सन्निकष को कारण समझना चाहिये। और जब 'घटाभाववद्भूतलम्' ऐसा प्रत्यक्ष है तब घटाभाव को भूतल में विशेषण समझना चाहिये। ऐसे स्थल में चक्षु संयुक्त-भूतलनिरूपित-विशेषणता सन्निकष को कारण समझना चाहिये।

गोतम के मत में 'समवाय' का तो प्रत्यक्ष होता है, किन्तु नवीनो के मत में तो समवायसम्बन्ध अनेक प्रकार के माने गये हैं। 'प्रत्यक्षद्रव्यादौ प्रत्यक्षा' इस मत के अनुसार 'समवाय' का प्रत्यक्ष कहा गया है।

वैशेषिकमते इति—वैशेषिको का कहना है कि यदि समवाय का प्रत्यक्ष होता तो रूपादिको का समवाय जिनमें हैं ऐसे परमाणु आदिको का भी प्रत्यक्ष होना चाहिये था, और समवाय के एक होने से एक ही समय में भविष्यकाल के तथा भूतकाल के समवायाश्रय समस्त व्यक्तियों का प्रत्यक्ष होना चाहिये था, क्योंकि सम्बन्ध के प्रत्यक्ष में यावदाश्रयप्रत्यक्ष कारण होता है। तात्पर्य यह है कि सम्बन्ध का प्रत्यक्ष तभी हो सकता है कि जब उस सम्बन्ध के द्वारा सम्बद्ध सभी वस्तुओं का प्रत्यक्ष हो। ससार में समवाय नित्य तथा एक माना जाता है। उसके द्वारा सम्बद्ध समस्त वस्तुओं का यानी नैकालिक वस्तुओं का प्रत्यक्ष होना चाहिये, किन्तु वह संभव नहीं। इस कारण वैशेषिको ने समवाय का प्रत्यक्ष नहीं माना है।

परन्तु नैयायिक समवाय का प्रत्यक्ष मानते हैं। उनका कहना है कि जब घट में रूप का प्रत्यक्ष होता है, तो यह आवश्यक है कि रूप के समवाय का भी प्रत्यक्ष हो, यानी सम्बन्ध का प्रत्यक्ष भी आवश्यक है। नवीन नैयायिको के अनुसार 'सम्बन्धप्रत्यक्षत्वं' को कायतावच्छेदक नहीं माना गया है, अपितु यावदाश्रयप्रत्यक्ष का कायतावच्छेदक 'संयोगप्रत्यक्षत्वं' ही है। वैशेषिको का जो यह कहना है कि 'समस्त नैकालिक सम्बन्धी के प्रत्यक्ष होने पर ही सम्बन्ध का प्रत्यक्ष होता है, वह उचित नहीं है। हा, 'संयोग' सम्बन्ध के विषय में वह कथन ठीक है, किन्तु 'समवाय' में भी उसे कह देना ठीक नहीं। अतः नैयायिक 'समवाय' का भी प्रत्यक्ष 'अभाव' के प्रत्यक्ष के समान ही 'इन्द्रियसम्बद्धविशेषणता' सन्निकष से ही मानते हैं। 'अत्र यद्यपीति।' यहाँ पर विशेषणतासन्निकष का 'प्रत्यक्ष' के साथ काय कारणभावस्थल में जो विशेषणता सम्बन्ध है, वह, इन्द्रिय और तत्सन्निकष के भेद से अनेक प्रकार का है, तब विशेषणतासन्निकष को एक पञ्चसंख्या का पूरक मात्र समझना ठीक नहीं है, तथापि 'विशेषणतात्वं' रूप एक धर्म के कारण विशेषणतासन्निकष को एक कहा जाना है। इसलिये पञ्चसंख्यापूरक के रूप में उसे स्वीकृत किया गया है। विशेषणता की अनक विधता को बता रहे हैं—'तथा हीति।' चक्षुसयुक्त भूतल या जल में घटपटादि के अभाव का प्रत्यक्ष—'घटाभावदभूतल जल वा'—चक्षुसयुक्तविशेषणता सन्निकष से होता है। क्योंकि

चक्षुसयुक्त हुआ भूतल या जल आदि, उसमें 'घटाभाव' विशेषण है तथा सख्या, आदि गुणों में रूपादि के अभाव का (सरपा में रूप नहीं है) प्रत्यक्ष, चक्षुसयुक्त समवेत विशेषणतासन्निकष से होता है, क्योंकि चक्षुसयुक्त हुआ भूतल, उसमें समवेत हुई सरपा, उसमें विशेषण हुआ रूपादि का अभाव । तथा 'सख्यात्व' जाति में रूपभाव का प्रत्यक्ष, चक्षुसयुक्त समवेत समवेत विशेषणता सन्निकष से होता है, क्योंकि चक्षुसयुक्त हुआ भूतल, उसमें समवेत हुई सख्या, उसमें समवेत हुआ सरपात्व, उसमें रूपादि का अभाव विशेषण है । उसी प्रकार शब्द के अभाव का प्रत्यक्ष, केवल श्रोत्रावच्छिन्नविशेषणतासन्निकष (श्रोत्रवृत्ति विशेषणतासन्निकष) से होता है, क्योंकि 'शब्दाभाव' श्रोत्र का विशेषण है । अर्थात् 'शब्दाभाववत्श्रोत्रम्' इस प्रतीति के समय शब्दाभाव में जो विशेषणता है, वह श्रोत्रावच्छिन्न नहीं है । श्रोत्रवृत्ति 'क' कार में ('क' आदि शब्दों में) जो खत्व' जाति का अभाव, उसके प्रत्यक्ष में श्रोत्रसमवेत (क) विशेषणता सन्निकष' कारण है, क्योंकि श्रोत्रावच्छेदेन समवेत जो 'क' शब्द, उसमें 'खत्वाभाव' विशेषण है । उसी प्रकार आकाशात्मक श्रोत्र में जो कत्वावच्छिन्न 'क' कार का अभाव है, उस अभाव में 'गत्व' जाति का जो अभाव है ('क' कार के अभाव में 'ग' कार का अभाव है) उसके प्रत्यक्ष में श्रोत्र विशेषण ('क' काराभाव) विशेषणतासन्निकष कारण होता है, क्योंकि श्रोत्र में विशेषण 'क' काराभाव, उसमें विशेषण 'गत्वजाति' का अभाव है । उसी प्रकार भूतल में जो घटाभाव है, उसमें रहनेवाले पटाभाव के प्रत्यक्ष में चक्षुसयुक्त (भूतल) विशेषण (घटाभाव) विशेषणता (पटाभावनिरूपण) सन्निकष कारण है, क्योंकि चक्षुसयुक्त भूतल में विशेषण घटाभाव हुआ और उसमें विशेषण पटाभाव हुआ । इसलिये घटाभावनिरूपितविशेषणता पटाभाव में हुई । 'एवमन्यदप्युह्यमिति ।' इसी प्रकार इतर अभावों के प्रत्यक्ष में भी जसा जहा हो वहा पर वैसे सम्बन्धों की कल्पना कर लेनी चाहिए । इस प्रकार विशेषणता अनेक प्रकार की होती है, यह प्रतीत होता है, तथापि उन सभी विशेषणताओं में जो अनुगत धर्म विशेषणतात्व है, उस (विशेषणतात्व) रूप से उन सब विशेषणताओं के समुदाय को एक ही (विशेषणतारूप) माना है । 'विशेषणतया तद्वत्' कहकर मूलकार ने यही अभिप्राय व्यक्त किया है । अन्यथा (विशेषणता को यदि अनेक मानेंगे तो) 'सन्निकष छ प्रकार का होता है' यह प्राचीनों का कथन (प्रवाद) सगत नहीं हो सकेगा, क्योंकि विशेषणताओं को अनेक प्रकार का मानने से तो सन्निकष भी छह से कहीं अधिक होंगे । जैसे-घटद्रव्य में गुण,

गुण में गुणत्व, गुणत्व में पदार्थत्व, पदार्थत्वधम में घटाभाव, घटभाव में गुणत्वाभाव इस क्रम से विशेषण विशेष्यभाव के रहने पर तत्तद विशेष्यो के साथ विशेषणो के जो सम्बन्ध होंगे, उनके अनुसार सम्बन्धपरम्परा की कल्पना करनी पड़ेगी ।

॥ इति लौकिकसन्निकषनिरूपणम् ॥

● यदि स्यादुपलभ्येतेति । अत्राभावप्रत्यक्षे योग्यानुपलब्धि कारणम् । तथाहि—भूतलादौ घटादिज्ञाने जाते घटाभावादिक न ज्ञायते । तेनाभावोपलम्भे प्रतियोग्युपलम्भाभाव कारणम् । तत्र योग्यताप्यपेक्षिता । सा च प्रतियोगिसत्त्वप्रसञ्जनप्रसञ्जितप्रतियोगिकत्वरूपा । तदर्थश्च प्रतियोगिनो घटादे सत्त्वप्रसक्त्या प्रसञ्जित आपादि उपलम्भरूप प्रतियोगी यस्य सोऽभावप्रत्यक्षे हेतु । तथाहि—यत्रालोकसयोगादिक वर्तते, तत्र 'यद्यत्र घट स्यात्तर्हि उपलभ्येते'त्यापादयितुं शक्यते । तत्र घटाभावादिप्रत्यक्ष भवति । अन्धकारे तु नापादयितुं शक्यते । तेन घटाभावादेरन्धकारे न चाक्षेप प्रत्यक्षम्, स्पर्शनप्रत्यक्ष तु भवत्येव, आलोकसयोग विनापि स्पर्शनप्रत्यक्षस्यापादयितुं शक्यत्वात् । गुरुत्वादिक यद्योग्य तदभावस्तु न प्रत्यक्षस्तत्र गुरुत्वादिप्रत्यक्षस्यापादयितुमशक्यत्वात् । वायौ रूपाभाव । पाषाणे सौरभाभाव । गुडे तिक्ताभाव । श्रोत्रे शब्दाभाव । आत्मनि सुखाभाव । एषमादयस्तत्तदिन्द्रियैर्गृह्यन्ते, तत्तत्प्रत्यक्षस्यापादयितुं शक्यत्वात् । ससर्गाभावप्रत्यक्षे प्रतियोगिनो योग्यता । अन्योन्याभावप्रत्यक्षे त्वधिकरणयोग्यताऽपेक्षिता । अतः स्तम्भादौ पिशाचादिभेदोऽपि चक्षुषा गृह्यत एव ॥५९-६२॥

● यहा तक अभाव के प्रत्यक्ष में इन्द्रिय कारण है और 'इन्द्रियसम्बद्धविशेषणता सन्निकष व्यापार है—यह बताया । अब अभाव के प्रत्यक्ष में 'योग्यानुपलब्धि' को सहाकारिकारण [सहायक] के रूप में बता रहे हैं । उसके सहायक होने में युक्ति बताते हैं—जिस किसी भूप्रदेश में 'घट' है, ऐसा भ्रम हुआ, उसी भूप्रदेश में घट के अभाव का ज्ञान [यहा घट नहीं है—इस प्रकार का ज्ञान] नहीं होता । अर्थात् जहा प्रतियोगी का प्रत्यक्ष नहीं होगा, वही पर उसके अभाव का प्रत्यक्ष होता है, यानी घट का प्रत्यक्ष ज्ञान होने पर घटाभाव का प्रत्यक्ष नहीं होता, यह वस्तुस्थिति है । अतः अभाव के लौकिक प्रत्यक्ष में प्रतियोगी के [जिस वस्तु के अभाव का प्रत्यक्ष होता है, उस वस्तु के]

ज्ञान का जो अभाव है, वही, [अभावरूपी अनुपलब्धि] कारण होता है। अर्थात् अभाव के प्रत्यक्ष में प्रतियोगी के नान का अभाव ही कारण है।

शका—प्रतियोगी का उपलभाभाव [अनुपलब्धि] प्रतियोगी के अभाव का प्रत्यक्ष होने में यदि कारण है तो जलादि परमाणु में पृथ्वीत्व का उपलभ [प्रत्यक्ष] नहीं हाता, अतः जलादि परमाणु में पृथ्वीत्वोपलभाभाव है, तो वहा [जलादिपरमाणु में] पृथ्वीत्वाभाव का प्रत्यक्ष क्यों नहीं होता ?

समा —प्रतियोगी के उपलभाभाव में 'योग्यता' भी अपेक्षित होती है। अर्थात् योग्यताविशिष्ट जो प्रतियोग्युपलभाभाव हो, वही, प्रतियोगी के अभाव को प्रत्यक्ष होने में कारण होता है। योग्यता को प्रदर्शित करते हैं—“सा चेति ।” सा च प्रतियोगित्वप्रसञ्जितप्रतियोगिकत्वरूपा । इसका अर्थ यह हुआ कि वह योग्यता प्रतियोगी के सत्त्वापादन में आपादित प्रतियोगिकत्वरूपा है, अर्थात् घटादि प्रतियोगियों की प्रसाक्तद्वारा जिसके प्रतियोगी का उपलभरूप से आपादन हो सके, ऐसा उपलभाभाव, अभावप्रत्यक्ष में कारण है। अभिप्राय यह है—प्रतियोगी के उपलभ (अस्तित्व) के आरोप का जहा सम्भव हो सके वहा सत्प्रतियोगी के अभाव का प्रत्यक्ष होता है, अन्यथा नहीं। निष्कर्ष यह निकला कि 'अभाव' का प्रतियोगी 'घट' है, वह घट जिस भूप्रदेश में जब रहे, तब उस अभाव के प्रतियोगी की उपलब्धि होती है, उस उपलब्धि का अभावही उस प्रतियोगी के अभावप्रत्यक्ष के प्रति कारण होता है। भाट्ट मीमांसको का कहना है कि 'अभाव' पदार्थ का ज्ञान 'प्रत्यक्ष' प्रमाण से नहीं होता, किन्तु 'अनुपलब्धिप्रमाण' से होता है। अर्थात् अभाव पदार्थ अनुपलब्धिप्रमाणजय अनुपलम्भात्मक प्रमिति का विषय होता है। उसी तरह भाट्ट मीमांसक 'समवाय' सज्ञक पदार्थ को भी नहीं मानते। अतः उन दोनों के प्रत्यक्ष के लिये 'विशेषणता सन्निकष' को मानने की कोई आवश्यकता नहीं।

उक्त मीमांसकसिद्धान्त का खण्डन 'यदि स्यादुपलभ्येत' के द्वारा किया जा रहा है। अनुपलब्धिसहकृत इन्द्रिय के द्वारा 'अभाव' का प्रत्यक्ष यदि हो सकता है तो अनुपलम्भात्मक एक पृथक् ज्ञान और तत्करणत्वेन अनुपलब्धिरूप एक पृथक् प्रमाण क्यों माना जाय ? क्योंकि पृथक् प्रमिति और तत्साधनाथ एक पृथक् प्रमाण मानने में गौरव होगा। नैयायिक अपने सिद्धान्त को बता रहा है—'अभावप्रत्यक्षे योग्यानुपलब्धिरिति।' इन्द्रिय से होनेवाले अभावप्रत्यक्ष में योग्यानुपलब्धि सहकारि कारण होती है। योग्यस्य अनुपलब्धि

याग्यानुपलब्धि । प्रत्यक्ष होने की योग्यता जिसमें है, ऐसे घट की अनुपलब्धि= उपलम्भाभाव अर्थात् प्रत्यक्ष प्रतीति न होना । तात्पर्य यह है कि घटप्रत्यक्षाभाव, घटाऽभावप्रत्यक्ष में सहकारि कारण होता है । योग्यानुपलब्धि का वास्तविक अर्थ यह है कि योग्यताविशिष्ट उपलब्ध्यभाव, वह योग्यता अभाव में रहती है । कारण-मिति । योग्यानुपलब्धि, प्रत्यक्ष में कारण ही है, 'करण नहीं है' । इसीके उपपादनार्थ 'तथाहीति' के द्वारा बता रहे हैं—भूतलरूप अधिकरण में चक्षुःसंयुक्त-संयोग के द्वारा घट का प्रत्यक्षज्ञान होने पर घटाभाव (घटप्रतियोगिताका अभाव) का प्रत्यक्षज्ञान नहीं होता । अर्थात् तत्तदिन्द्रियजन्यसंयोगादिसम्बन्धावच्छिन्नघटत्वाद्यवच्छिन्नप्रकारताशास्त्रनिरूपणनिश्चये जातेसति तत्तदिन्द्रियजन्यसंयोगादिसम्बन्धावच्छिन्न घटत्वाद्यवच्छिन्न प्रतियोगिताकाभावत्वावच्छिन्न लौकिकप्रकारताशास्त्रनिरूपणज्ञानत्वावच्छिन्न न जायते । तात्पर्य यह है कि विशेष्यतासम्बन्ध से भूतल-निष्ठ घटाभावज्ञान में विशेष्यतासम्बन्ध से घटनिश्चय प्रतिबन्धक होता है—'विशेष्यतासम्बन्धेन भूतलनिष्ठ घटाभावज्ञानम्प्रति विशेष्यतासम्बन्धेन घटनिश्चय प्रतिबन्धक ।' 'तेनेति ।' घटाभावज्ञान में घटनिश्चय प्रतिबन्धक होने से 'अभावापलम्भे' अर्थात् विशेष्यतासंबन्ध से घटाद्यभावज्ञान के प्रति 'प्रतियोग्यपलम्भाभाव' अर्थात् विशेष्यतासम्बन्ध से घटात्मकप्रतियोगिनिश्चयाऽभाव को कारण माना जाता है, करण नहीं । अभाव के प्रत्यक्ष में प्रतियोग्यपलम्भाभाव को कारण मानने पर जलपरमाणु में पृथिवीत्वोपलम्भाभाव रहने से पृथिवीत्वाभाव के प्रत्यक्ष होने की आशंका का निवारण करने के लिये योग्यताविशिष्ट प्रतियोग्यपलम्भाभाव को कारण बताया जा रहा है—'तत्र योग्यताप्यपेक्षिता' तत्र = उस प्रतियोग्यपलम्भाभाव में अर्थात् पृथिवीत्वादिप्रत्यक्षाभावरूप कारण में सहकारि-कारण के रूप में योग्यता की अपेक्षा की जाती है । उस योग्यता को मणिकार के अनुसार बता रहे हैं—'प्रतियोगीति ।' यहाँ पर तक आपादक होता है, अतः तक का स्वरूप यह होगा—'यदि अत्र घट स्यात्, तर्हि उपलभ्येत' । इसमें 'यदि अत्र घट स्यात्' यह प्रथम दल आपादक है, वह घटरूप-प्रतियोगी की सत्ता (सत्त्व) का आरोपक होता है । उस आपादक के द्वारा (प्रतियोगी के सत्त्वारोप के द्वारा) 'तर्हि उपलभ्येत' इस प्रकार घटोपलम्भ—(घट प्रत्यक्ष) रूप आपाद्य का आरोप होता है । आपाद्याभाव से आपादकाभाव की सिद्धि अर्थात् घटोपलम्भाभाव से घटाभाव की सिद्धि यहाँ प्रत्यक्ष हो जाती है । आपाद्याभाव में (प्रतियोग्यपलम्भाभाव में) जो आपाद्यप्रतियोगिकत्व घम (घटोपलम्भप्रतियोग-

गिकत्व धम) है, वही 'योग्यता' पदार्थ है । इसी आभप्राय को मुक्तावलीकार बता रहे हैं—प्रतियागिमस्त्वप्रसञ्जन के द्वारा प्रसञ्जित ह प्रतियोगी जिसका । प्रतियोगिसत्त्वप्रसञ्जन का अथ होगा कि घट की सत्ता का आरोप । जसे 'यदि अत्र घट स्यात्' इत्याकारक आरोप, इस आरोप के द्वारा प्रसञ्जितप्रतियोगिक अर्थात् आरोपित प्रतियोगी, यानी 'तर्हि उपलभ्येत' इस आरोप का विषय जो घटोपलम्भ [घटप्रत्यक्ष] ह वही प्रतियोगी है जिस अभाव का, वह घटोपलम्भप्रतियोगिक अभाव हुआ । उस अभाव मे जो तादशप्रतियागिकत्वरूप धम है वही योग्यता पदार्थ है । अर्थात् तादशयोग्यताविशिष्टप्रतियोग्युपलम्भाभाव ही प्रतियोग्यभाव के प्रत्यक्ष मे कारण होता है । जलपरमाणु मे 'यदि अत्र पृथिवीत्व स्यात् तर्हि उपलभ्येत' इस प्रकार आपादन करना सभव न होनेसे अर्थात् पृथिवीत्वसत्तारापज य आरोपविषय पृथिवीत्वात्मकप्रतियोगिकत्व का जलपरमाणुगतपृथिवीत्वाभाव में अभाव होने से जलपरमाणु में पृथिवीत्वाभाव का प्रत्यक्ष नहीं होता । योग्यता का लघुलक्षण इस प्रकार होगा —'प्रतियोगिसत्ताव्यापकोपलम्भप्रतियोगिकत्व योग्यत्वम् ।' मुक्तावलीकार 'योग्यता' को व्युत्पत्ति के द्वारा बता रहे हैं—'तदर्थश्चेति ।' जिसका अभाव प्रत्यक्ष करना ह, वह प्रतियागी है । जैसे घटाभाव का प्रतियोगी 'घट' हुआ, उसकी 'सत्त्वप्रसक्ति' से अर्थात् 'स्यात् इत्याकारक सत्ता की प्रसक्ति (आरोप) से प्रसञ्जित (आरोपित) अर्थात् 'तर्हि उपलभ्येत' इस प्रकार आरोप का विषय बना हुआ, उपलम्भरूप (प्रत्यक्षज्ञानात्मक) प्रतियोगी, जिस उपलम्भाभाव का है, उस उपलम्भाभाव में रहनेवाला जो तादशप्रतियोगिकत्वात्मक धम है, वही योग्यता पदार्थ है । तादशयोग्यताविशिष्ट प्रतियोग्युपलम्भाभाव, प्रतियोगी के अभावप्रत्यक्ष मे कारण है । प्रतियोगी (घट) की सत्ता व्याप्य है और प्रतियोगी का उपलभ व्यापक है । इसीको स्पष्ट करते हैं—'तथाहीति ।' जहा (जिस भूप्रदेश मे) आलोकसयोग आदि है अर्थात् आलोकसयोगावच्छिन्न महत्वावच्छिन्न उदभूतरूपावच्छिन्न चक्षुसयोग है, वहा (उस भूप्रदेश में) 'यदि अत्र घट स्यात् तर्हि उपलभ्येत' ऐसा आपादन (आरोप) कर सकते हैं, अत वहाँ पर घटाभाव का प्रत्यक्ष होता है । जहाँ प्रतियोगी की सत्ता है वहा प्रतियोगी का उपलम्भ होता है । एवञ्च चक्षुसन्निकषसहकृत जो प्रतियोगी (घट) सत्तानिष्ठव्याप्यतानिरूपितव्यापकतावान प्रतियोग्युपलम्भ, उसका विशेष्यतासम्बध से जो भूतलनिष्ठ अभाव है, वह प्रतियोग्यभाव के प्रत्यक्ष में कारण है । निष्कष यह है—तनिष्ठ (घटनिष्ठ) प्रकारताशालि (घटवद्भूतलम्)

प्रत्यक्ष का जो लौकिकविशेष्यतासब गावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वात्मकयोग्यताविशिष्ट अभाव, वही, तदभाव (घटाभाव) प्रत्यक्ष में कारण है । जहा अधकार है (जहा आलोकसयोगाद्यवच्छिन्न चक्षु सयोग नहीं है) वहा तो पूव प्रदर्शित रीति से उपलब्धि की सम्भावना चक्षुरिन्द्रिय से नहीं की जाती, इस कारण अन्धकार में घटाभाव का चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता । क्योंकि उस अधकार में यदि अत्र घट स्यात् तर्हि उपलभ्येत' ऐसा आपादान (आरोप) नहीं कर सकते । तेन=उसकारण अर्थात् प्रतियोगि (घट) सत्ताव्यापक प्रतियोग्युपलम्भप्रतियोगिकत्वात्मकयोग्यता का ही अभाव होने के कारण योग्यताविशिष्टप्रतियोग्युपलम्भाभावरूप कारण नहीं है, इसलिए अन्धकार में घटाभाव का चाक्षुषप्रत्यक्षरूप काय नहीं हो पाता किन्तु अन्धकार में घट का स्पाशन प्रत्यक्ष होने में कोई रुकावट नहीं है । अतः स्पाशन प्रत्यक्ष (त्वगिन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष) तो होता ही है, क्योंकि घट के स्पाशन प्रत्यक्ष में आलोकसयोग को कारण नहीं माना जाता, अपितु उदभूतस्पर्शविच्छिन्न महत्त्वावच्छिन्न त्वकसयोग को ही कारण माना जाता है । एवञ्च अन्धकार में भी जब घट नहीं होता, तब त्वगिन्द्रियजन्य अभावप्रत्यक्ष के प्रति उदभूतस्पर्शविच्छिन्न महत्त्वावच्छिन्न त्वकसंयत्तविशेषणता को ही कारण माना जाता है । अतः उक्त 'कारण' अ धरे में भी स्थित घटाभाव में विद्यमान है । इस कारण वहाँ अ धरे में आलोकसयोग के बिना भी स्पाशन प्रत्यक्ष (त्वगिन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष) का 'यदि अत्र गृहे घट स्यात् तर्हि त्वचा उपलभ्येत' इत्याकारक आपादान (आरोप) कर सकते हैं । अतः घटसत्ताव्यापक घटस्पर्शानुपलम्भप्रतियोगिकत्वात्मकयोग्यताविशिष्ट अभावात्मक कारण के विद्यमान होने से घटाभाव का स्पाशनप्रत्यक्ष होने में कोई रुकावट नहीं होती । जैसे अन्धकार में घटाभाव के चाक्षुषप्रत्यक्ष नहीं होता, वैसे ही अतीन्द्रिय पदार्थ के अभाव का भी प्रत्यक्ष नहीं होता, यह बताते हैं—'गुरुत्वादिकमिति ।' गुरुत्व, धम अधम, पिशाच आदि अतीन्द्रिय पदार्थ हैं, जो प्रत्यक्ष होने के योग्य नहीं हैं, उनका अभाव भी प्रत्यक्ष का विषय नहीं होता । क्योंकि उस गुरुत्वाधिकरण में गुरुत्वादिप्रत्यक्ष का 'यदि घटे गुरुत्व स्यात्, तर्हि उपलभ्येत' इत्याकारक आपादान [आरोप] करना सम्भव नहीं है । गुरुत्व तो सवथा तुला के द्वारा अनुमेय ही होता है । उसी तरह धर्माऽधम भी प्रत्यक्षयोग्य नहीं है, इस कारण धर्माऽधर्माधिकरण में 'यदि मयि धम स्यात्, तर्हि उपलभ्येत' ऐसा आपादान भी नहीं किया जाता, किन्तु सुखादिफलात्मकलिङ्ग से धर्माऽधम का अनुमान ही किया जाता है । तात्पर्य यह है कि

तादशयोग्यता और उपलम्भ ही अप्रसिद्ध है । एवञ्च कारण की अप्रसिद्धि होने से गुरुत्वादिप्रत्यय भी अप्रसिद्ध है ।

इसी प्रकार वायु में रूपाभाव का, पाषाण में सुगन्ध के [सौरभ के] अभाव का, गुड में तिक्तरस के अभाव का, श्रोत्र में शब्दाभाव का, आत्मा में सुखाभाव आदि का ग्रहण [प्रत्यक्ष] तत्तद इन्द्रियो से [उन उन इन्द्रियो से] होता है, जिन जिन इन्द्रियो से उन उन अभावों के प्रत्यक्ष का आपादन [आरोप] किया जा सकता है, क्योंकि उक्त अभावों के प्रतियोगी जो रूपादिक हैं, उनके उपलम्भाभाव में 'प्रतियोगित्वप्रसञ्जनप्रसञ्जितप्रतियोगिकत्वरूप' योग्यता है । पृथिवी में उदभूतरूप का चाक्षुषप्रत्यक्ष होता देखा गया है, अतः 'वायौ यदि उदभूतरूप स्यात् तर्हि चक्षुषा उपलभ्येत' ऐसा आपादन (आरोप) हो सकता है । एवञ्च उदभूतरूपसत्ताव्यापक - चाक्षुषप्रत्यक्षप्रतियोगिकत्वात्मकयोग्यताविशिष्टाभावात्मक कारण के विद्यमान होने से वायु में उदभूतरूपाऽभाव का प्रत्यक्ष होता है । उसी प्रकार पुष्प आदि में उदभूतसौरभ का घ्राणजप्रत्यक्ष होता है । अतः पाषाणे यदि उदभूतसौरभ स्यात् तर्हि घ्राणेन उपलभ्येत' ऐसा आपादन हो सकता है । एवञ्च — उदभूतसौरभसत्ताव्यापकघ्राणजप्रत्यक्षप्रतियोगिकत्वात्मकयोग्यताविशिष्ट अभावात्मक कारण के रहने से पाषाण में उदभूतसौरभाभाव का प्रत्यक्ष होता है । उसी प्रकार मरीचिका आदि में उदभूत तिक्तरस का रासनप्रत्यक्ष होता है । अतः 'गुडे यदि उदभूततिक्त स्यात् तर्हि रसनया उपलभ्येत' यह आपादन किया जा सकता है । अतः उद्भूततिक्तसत्ताव्यापकरासनप्रत्यक्षप्रतियोगिकत्वात्मक योग्यताविशिष्ट अभावात्मक कारण के रहने से गुड में उद्भूततिक्ताभाव का प्रत्यक्ष होता है । इसी प्रकार पृथिवी में अनुष्णस्पर्श का त्वाच प्रत्यक्ष होता है । अतः 'बह्वौ यदि उद्भूताऽनुष्णस्पर्श स्यात् तर्हि त्वचा उपलभ्येत' ऐसा आपादन किया जा सकता है । इसलिये उद्भूतानुष्णस्पर्शसत्ताव्यापकत्वाचप्रत्यक्षप्रतियोगिकत्वात्मकयोग्यताविशिष्ट अभावात्मक कारण के रहने से वह्नि में उद्भूतानुष्णाभाव का प्रत्यक्ष होता है । श्रोत्र में एक बार शब्द का प्रत्यक्ष हो चुका है, अतः दूसरी बार भी 'यदि श्रोत्रे शब्द स्यात् तर्हि श्रोत्रेण उपलभ्येत' यह आपादन किया जा सकता है । अतः शब्दसत्ताव्यापकश्रोत्रजप्रत्यक्षप्रतियोगिकत्वात्मकयोग्यताविशिष्ट अभावात्मक कारण के रहने से श्रोत्र में शब्दाभाव का प्रत्यक्ष होता है । उसी प्रकार एक बार आत्मा में सुख का प्रत्यक्ष हो चुका है, तो दूसरी बार भी 'यदि आत्मनि सुख स्यात् तर्हि मनसा उप-

लभ्येत' यह आपादन किया जा सकता है। इस कारण सुखसत्ताव्यापकमानस प्रत्यक्षप्रतियोगिकत्वात्मकयोग्यताविशिष्ट अभावात्मक कारण के विद्यमान रहने से आत्मा में सुखाभाव का मानस प्रत्यक्ष होता है। 'आदि' शब्द से 'प्रभा' में उदभूतस्पर्शाभाव का त्वाचप्रत्यक्ष होता है क्योंकि 'प्रभाया यदि उदभूतस्पर्श स्यात् तर्हि उपलभ्येत' ऐसा आपादन (आरोप) किया जा सकता है। तात्पर्य यह है कि वायु में रूपाभाव के प्रत्यक्ष से लेकर आत्मा में सुखाभाव आदि का प्रत्यक्ष उन उन इन्द्रियो से होता है, जिन जिन इन्द्रियो से उन उन अभावो के उन उन प्रतियोगियो का प्रत्यक्ष होता है। क्योंकि तत्तत् अभावो के प्रत्यक्ष का आपादन (आरोप) कर सकते हैं, क्योंकि तत्तत् अभावो के रूपादि प्रतियोगियो के उपलभाभाव में 'प्रतियोगिसत्त्वप्रमञ्जनप्रसञ्जितप्रतियोगिकत्व' रूप योग्यता विद्यमान है।

अब ससर्गाभाव के प्रत्यक्ष में और अन्योन्याभाव के प्रत्यक्ष में भिन्न भिन्न योग्यता अपेक्षित होती है 'ससर्गाभावप्रत्यक्षे' इति। प्रागभाव प्रध्वसाभाव-अत्यन्ताभाव के भेद से ससर्गाभाव के तीन प्रकार हैं। ससर्गाभाव के प्रत्यक्ष में प्रतियोगी (घटादि) की प्रत्यक्षयोग्यता आवश्यक रहती है। अर्थात् जिस किसी इन्द्रिय से जो घटादि प्रतियोगी प्रत्यक्षयोग्य रहता है, उसी के प्रागभाव का, प्रध्वसाभाव का और अत्यन्ताभाव का प्रत्यक्ष हो पाता है। जो प्रतियोगी इन्द्रिय का गोचर (विषय) कभी होता ही नहीं, उसके ससर्गाभाव का कभी भी प्रत्यक्ष नहीं होता। 'प्रतियोगिनो योग्यता' अर्थात् 'प्रतियोगियोग्यत्व'। 'योग्य' का अर्थ है प्रत्यक्ष के योग्य अर्थात् प्रत्यक्षविषय। इस योग्यत्व (योग्यमात्रप्रति-योगिकत्व) को अभावनिष्ठ समझना चाहिये। उदाहरणार्थ अन्योन्याभाव के प्रत्यक्ष में तो अधिकरण की योग्यता अपेक्षित है। अर्थात् ससर्गाभाव के अतिरिक्त अभाव के प्रत्यक्ष में अधिकरणयोग्यता अर्थात् अभावाधिकरण की ही प्रत्यक्ष-योग्यता आवश्यक है। यदि अधिकरण प्रत्यक्षयोग्य (प्रत्यक्ष का विषय) है, तो अयोन्याभाव का प्रत्यक्ष अवश्य होगा। अधिकरणयोग्यत्व अर्थात् योग्यता (प्रत्यक्षविषय) अधिकरणवृत्तित्व। एवञ्च यहाँ योग्यतापदाय, अयोन्याभावनिष्ठ है। अयोन्याभाव के प्रत्यक्ष में अधिकरणयोग्यता कारण होने से 'स्तम पिशाचो न' इत्याकारक भेद अर्थात् स्तम आदि अधिकरण में प्रत्यक्ष के अयोग्य ऐसे पिशाच आदि का भेद (अन्योन्याभाव) चक्षु से गृहीत होता है 'एवमिति'। नैयायिकों के मत में लौकिक तथा अलौकिक भेद से प्रत्यक्ष के दो प्रकार माने

जाते हैं। लोक-व्यवहार में प्रसिद्धसयोगादिषड्विधसन्निकषजन्यप्रत्यक्ष को लौकिक प्रत्यक्ष कहते हैं, इस लौकिक प्रत्यक्ष के हेतुभूत षड्विध (षोढा) सन्निकर्षों का निरूपण अभी तक किया गया । [५९ ६० - ६१ ६२]

॥ इति योग्यानुपलब्धिनिरूपणम् ॥

एव प्रत्यक्ष लौकिकालौकिकभेदेन द्विविधम् । तत्र लौकिकप्रत्यक्षे षोढा सन्निकर्षो वर्णित । अलौकिकसन्निकर्षस्त्विदानीमुच्यते—

अलौकिकस्तु व्यापारस्त्रिविधः परिकीर्तितः ।

सामान्यलक्षणो ज्ञानलक्षणो योगजस्तथा ॥६३॥

अलौकिक लोके भव लौकिक, न लौकिक अलौकिक, इन्द्रियसम्बन्ध रहित इत्यर्थः । व्यापार सन्निकष = यद्वा व्यापार, सन्निकष को समझना । अथवा धूमत्वादि-सामान्यलक्षणा में इन्द्रियजन्यत्व के न रहने से व्यापार का कथन असंगत होगा, क्योंकि व्यापार तो तज्जन्यजनकत्वरूप होता है । सामान्य लक्षण = सामान्य लक्षण यस्य स, सामान्य पद से यद्वा जाति का ग्रहण है । अर्थात् समानाना भाव अनागन्तुको नित्यो घम सामान्यम् । द्रव्यगुणकर्मैतत्त्रितयवस्ति । वात्स्यायन ने बताया है कि 'या समानाम्बुद्धिप्रसूते भिन्नेष्वधिकरणेषु यथा बहूनीतरैतरतो व्यावतन्ते, 'योऽर्थोऽनेकत्र प्रत्ययानुवृत्तिनिमित्त तत्सामान्यम्' । (न्या० भा० २।२।७९) इति । यथा घटत्वादि जाति । ज्ञानलक्षणः—ज्ञान लक्षण यस्य स । योगज —योगाभ्यासजनित इत्यर्थः ।

अलौकिक सन्निकष तो सामान्यलक्षण, ज्ञानलक्षण तथा योगाभ्यासज य इन भेदों से तीन प्रकार का है ।

अलौकिकस्त्विति । व्यापार सन्निकर्षः । सामान्यलक्षण इति सामान्य लक्षण यस्येत्यर्थः ।

अत्र लक्षणपदेन यदि स्वरूपमुच्यते तदा सामान्यस्वरूपा प्रत्यासत्तिरित्यर्थो लभ्यते । तच्चैन्द्रियसम्बद्धविशेष्यकज्ञाने प्रकारोभूत बोध्यम् । तथाहि यत्रेन्द्रियसंयुक्तो धूमादिस्तद्विशेष्यक धूम इति ज्ञानं यत्र जातं तत्र ज्ञाने धूमत्व प्रकारः । तत्र धूमत्वेन सन्निकर्षेण धूमा इत्येव रूप सकलधूमविषयक ज्ञानं जायते । अत्र यदीन्द्रियसम्बद्धमित्येवोच्यते तदा धूमीपटले धूमत्वभ्रमानन्तरं सकलधूमविषयक ज्ञानं न स्यात् तत्र धूमत्वेन सह इन्द्रियसम्बन्धाभावात् ।

● ‘अलौकिकसन्निकर्षस्तु’ इति । लोकव्यवहार में जो सयोगादिसन्निकष प्रसिद्ध है, उनसे भिन्न (अतिरिक्त) जो सन्निकर्ष शास्त्रगम्य है उन्हें, ‘इदानीम्’ लौकिकसन्निकर्षों के निरूपण करने के पश्चात् ‘उच्यते’ कहा जा रहा है । ‘अलौकिकस्त्विति’ । नैयायिकों ने अलौकिक व्यापार (सन्निकर्ष) तीन प्रकार के बतलाये हैं । ‘सामान्यलक्षण’ इति । ‘सामान्य लक्षण यस्य’ इस व्युत्पत्ति से जात्यात्मक (जातिरूप) और व्याकृत्यात्मक (व्यक्तिरूप) सन्निकष, यह एक प्रकार हुआ । सामान्य शब्द का अर्थ ‘जाति और घटादिव्यक्ति’ दोनों समझना । ऐसा सामा य ही है लक्षण (स्वरूप) जिसका, उसे ‘सामान्य लक्षण’ शब्द से कहा गया है । अब सन्निकष का दूसरा प्रकार है—‘ज्ञानलक्षण’, अर्थात् ज्ञान ही है लक्षण (स्वरूप) जिसका, उसे ‘ज्ञानलक्षण’ शब्द से कहा गया है, यानी ज्ञानात्मक सन्निकष, यह दूसरा प्रकार हुआ । उसी तरह तीसरा प्रकार ‘योगज’ है । योग (चित्तवृत्तिनिराव) से जन्य (उत्पन्न होनेवाला) सन्निकर्ष, यानी ध्यानधारणा समाधिरूपसयमात्मकसन्निकष, यह तीसरा प्रकार हुआ । तात्पर्य यह है कि लौकिक और अलौकिक भेद से प्रत्यक्ष दो प्रकार का होता है । लौकिक प्रत्यक्ष के सन्निकष भी लौकिक, और अलौकिक प्रत्यक्ष के सन्निकष अलौकिक हुआ करते हैं । सामान्यलक्षण, ज्ञानलक्षण और योगज भेद से तीन प्रकार के ही अलौकिक सन्निकष बताये गये हैं । इन तीनों में से ‘योगज’ सन्निकष से होनेवाला प्रत्यक्ष केवल योगियों को ही होता है, सर्व साधारणों को नहीं । किन्तु सामान्यलक्षण तथा ज्ञानलक्षण इन दो अलौकिक सन्निकर्षों से होनेवाला अलौकिक प्रत्यक्ष साधारण लोगों को भी होता है । यहाँ सन्निकष को ‘व्यापार’ शब्द से कहा गया है । ‘सामान्यलक्षण’ शब्द का अर्थ इस प्रकार है—‘सामान्य’ (घटत्वादिजाति और घटादि व्यक्ति) है ‘लक्षण’ (स्वरूप) जिसका । क्योंकि ‘लक्षण’ शब्द के दो अर्थ (स्वरूप और विषय) किये जा सकते हैं । उनमें से ‘लक्षण’ शब्द से यदि ‘स्वरूप’ अर्थ का ग्रहण किया जाय तो ‘सामान्य लक्षण यस्य’ (सामान्य है स्वरूप जिसका) ऐसा सन्निकष । ‘प्रत्यासत्ति’ का अर्थ ‘सन्निकर्ष’, ‘सम्बन्ध’ है । ‘तच्चेति’ । उस सामान्यस्वरूप प्रत्यासत्ति को (सम्बन्ध या सन्निकष को) इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यक जो ‘अयं घट’ इत्याकारक ज्ञान, उसमें प्रकाराभूत (विशेषणीभूत) समझना चाहिये । अर्थात् ‘घट’ में नेत्र का सम्बन्ध (सयोग) होने के अनन्तर ‘घट-घटत्वे’ यह निर्विकल्पक प्रत्यक्ष होता है, तदनन्तर ‘अयं घट’ यह सविकल्पक

प्रत्यक्ष (अनुभव) होता है । इस प्रत्यक्ष (साक्षात्कार या अनुभव) का कारणीभूत (हेतुभूत) सयोग सम्बन्ध लौकिक है । 'अयं घट ' इत्याकारक ज्ञान 'घट-घटत्व' दोनों को विषय करता है, उनमें 'घट' को विशेष्यविधया तथा 'घटत्व' को प्रकार (विशेषण) विधया विषय करता है । इस कारण 'इन्द्रियसम्बद्धविशेष्य यस्य तत् इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यक ज्ञानम्' अर्थात् इन्द्रियसम्बद्धविशेष्य (घट) का जो ज्ञान (अयं घट इत्याकारक) उसमें जो प्रकारविधया भान हो रहा है, वही सामान्यस्वरूप प्रत्यासत्ति (सम्बन्ध) का स्वरूप है । ऐसे 'घटत्व' आदि ही होंगे । अर्थात् 'अयं घट ' इत्याकारक ज्ञान में प्रकारीभूत सामान्य 'घटत्व' है । इस घटत्वरूप सामान्यलक्षणासन्निकष के द्वारा 'घटा ' इस प्रकार सकलघटविषयक अलौकिक प्रत्यक्ष होता है । यहाँ यह समझना चाहिए कि 'सामान्य' को इन्द्रियसम्बद्ध नहीं कहा है, बल्कि इन्द्रियसम्बद्ध पदार्थ 'विशेष्य' है जिस ज्ञान में, उस (ज्ञान) में 'सामान्य' को विशेषण होना चाहिये । जब 'अयं धूम ' इत्याकारक धूम का ज्ञान होता है, तब उस ज्ञान में विशेष्य है 'धूम' और विशेषण (प्रकार) है 'धूमत्व' । वह 'धूमत्व' ही सन्निकर्ष बन जाता है । उस 'धूमत्व' नामक सामान्यसन्निकष के द्वारा ससार के यच्च यावत् समस्त धूमों का ज्ञान हो जाता है । ससार के समस्त धूमों का ज्ञान करा देना ही 'सामान्यलक्षण'-सन्निकष अलौकिकसन्निकष का फल है । इसी अभिप्राय को मुक्तावलीकार बता रहे हैं—'तथाहीति ।' जहाँ धूमादि विशेष्य पदार्थों के साथ नेत्रादि इन्द्रिया का सम्बन्ध हुआ है वहाँ धूमादिविशेष्यक 'धूम ' इत्याकारक ज्ञान होता है । उस ज्ञान में प्रकारविधया 'धूमत्व' का भान होता है । वह धूमत्व ही अलौकिक सन्निकष है, उस धूमत्वरूप सन्निकष से 'धूमा ' इत्याकारक सकलधूमविषयज्ञान उत्पन्न होता है, क्योंकि इस ज्ञान में प्रकार जो धूमत्व है, वह सभी धूमों में एक ही है, इसलिये पुरोवर्ती धूम के ज्ञानकाल में नेत्रेन्द्रिय का 'स्वजन्यज्ञानप्रकारी-भूत धूमत्ववत्ता' सम्बन्ध सकल धूमों में है । इस सम्बन्ध से नेत्रेन्द्रियजन्य यावत् धूम का प्रत्यक्ष द्वितीय क्षण में होता है । इस प्रत्यक्ष का विषय पुरोवर्ती धूम भी हो सकता है, क्योंकि ज्ञानप्रकारीभूत धूमत्ववत्ता जैसे अयं धूमो है, वैसे ही पुरोवर्ती धूम में भी है, इसलिये पुरोवर्ती धूमादि पदार्थों में प्रथम क्षण में लौकिक और द्वितीय क्षण में अलौकिक ये दो ज्ञान मानने चाहिये ।

शुद्धा—'इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यकज्ञानप्रकारीभूत सामान्य' के बजाय 'इन्द्रिय-सम्बद्धवृत्तित्व' ही कहे तो लाघव होगा । अर्थात् इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यकज्ञान में

प्रकारीभूत धम को 'सामान्यलक्षणप्रत्यासत्ति' न मानकर लाघवात् केवल प्रकार-त्वेन इन्द्रियसम्बद्ध को ही प्रत्यासत्ति (सन्निकष) कहे तो क्या दोष है ? जैम तादृशज्ञान प्रकारीभूतसामा य 'धूमत्व' आदि होते हैं, वैसे ही इन्द्रियसम्बद्ध हुआ 'धूम', उसमें 'धूमत्व' वृत्ति है ही । अर्थात् धूमचक्षु सयोगकाल में 'धूमत्व' भी प्रकारत्वेन इन्द्रियसम्बद्ध है ही जिससे धूमत्वेन 'धूमा' इत्याकारक सकलधूमविषयकज्ञान हो सकेगा । अतः 'इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यकज्ञान में जो सामान्य, विशेषण हो' इतना न कहकर 'जो सामान्य इन्द्रियसम्बद्ध हो' इतना ही कहा जाय ।

समा०—'इन्द्रियसम्बद्धवृत्तित्व' कहने से काम नहीं चलेगा, क्योंकि जहाँ कही घूलिपटल के साथ चक्षुरिन्द्रिय का जब सबध हुआ तब उस घूलिपटल में 'धूमत्व' का भ्रम होने पर 'धूमत्व' स्वरूप सामान्यलक्षण सन्निकष से सकल धूम-विषयक 'धूमा' यह ज्ञान होता है । परंतु अब नहीं हो सकेगा, क्योंकि 'धूमत्व' के साथ चक्षुरिन्द्रिय का सबध नहीं है । 'धूम' के साथ जब इन्द्रियसयोग रहेगा तभी 'सयुक्त समवाय' सबध 'धूमत्व' के साथ हो पाएगा, अन्यथा नहीं । यहाँ तो घूलिपटल के साथ चक्षुरिन्द्रिय का सबध है । और इन्द्रियसबद्ध घूलिपटल में 'धूमत्व' वृत्ति नहीं है । यहाँ तो प्रकारतासबध से इन्द्रियसबद्ध 'घूलिपटलत्व' है, 'धूमत्व' नहीं । तथापि सामान्यलक्षणप्रत्यासत्ति से सकलधूमविषयक ज्ञान तो यहाँ भी होता है, किंतु 'धूमत्व' इन्द्रियसबद्ध न होने से नहीं होना चाहिये—यही दोष है । 'इन्द्रियसबद्धविशेष्यकज्ञान में जो सामान्य प्रकार (विशेषण) हो' यह कहने पर दोष नहीं होगा, क्योंकि इन्द्रिय से सबद्ध यहाँ 'घूलिपटल' है, वह 'धूम' इत्याकारक ज्ञान में विशेष्य है, उसमें 'धूमत्व' प्रकार (विशेषण) है । इस रीति से वह 'धूमत्वसामा य' सन्निकष होगा । उससे यावत् (सकल) धूमों की उपस्थिति हो जायगी । इन्द्रिय सबद्धविशेष्यकज्ञान में इन्द्रियसबद्ध को लौकिक समझना चाहिये । इसी तरह 'इन्द्रियसबद्धविशेष्यकज्ञान में जो 'सामान्य' विशेषण हो' यह कथन बहिरिन्द्रियजन्य ज्ञान के विषय में कहा गया है । अनुमान-शब्दादिजन्य मानसज्ञान में 'इन्द्रियसबद्ध' यह अश सगत नहीं होगा ।

☉ मन्मते तु इन्द्रियसम्बद्ध घूलिपटल, तद्विशेष्यक धूम इति ज्ञानम्, तत्र प्रकारीभूत धूमत्व प्रत्यासत्ति । इन्द्रियसम्बन्धश्च लौकिको ग्राह्य । इदं च बहिरिन्द्रियस्थले । मानसस्थले तु "ज्ञानप्रकारीभूत सामान्यमात्र प्रत्यासत्ति ।" अतः शब्दादिना यत्किञ्चित् पिशा-चाद्युपस्थितौ मानसः सकलपिशाचबिबोध उपपद्यते ॥६३॥

● 'मन्मतेत्विति ।' हम नैयायिकों के—'इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यकज्ञाने प्रकारी-भूतसामान्यप्रत्यासत्ति'—मत में तो अलौकिकप्रत्यक्ष की सिद्धि हो जाती है । पूर्वोक्त धूलीपटलवाले भ्रम के स्थल में भी हमारा वही लम्बायमान 'इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यक ज्ञान में प्रकारीभूत धर्म' ही प्रत्यासत्ति स्वरूप है । अतः कहीं पर भी कोई दोष नहीं है । जैसे—बहिरिन्द्रिय से संयुक्त 'धूलीपटल' है, वह धूलीपटल पूर्वोक्त भ्रम में 'विशेष्य' बनकर विषय होता है । अर्थात् इन्द्रियसम्बद्ध धूलीपटल में धूलीपटलविशेष्यक धूमत्वप्रकारक 'धूम' इत्याकारक ज्ञान हुआ है, उसमें प्रकार (विशेषण) रूप से भासमान 'धूमत्व' ही सामान्यलक्षणा प्रत्यासत्ति है, अर्थात् यहां पर 'धूमत्व' विशेषण बनकर विषय होता है । अतः इस प्रकार का विषय मानने से अलौकिकप्रत्यक्षात्मकज्ञान हमारे मत से उपपन्न हो जाता है । अतः हमारे मत में पूर्वोक्त दोष नहीं आ पाता । पुरोवर्ती पदार्थ में 'इन्द्रिय का सम्बन्ध लौकिक ग्रहण करना उचित है, किंतु यह कथन बाह्य इन्द्रियस्थल में है । अर्थात् बहिरिन्द्रिय से 'घट ज्ञान' जहां होता है, और तदनन्तर 'घटत्वरूपसामान्यलक्षण सन्निकष' के द्वारा सकल घटों का ज्ञान हुआ हो ऐसे स्थल में ही 'इन्द्रियसम्बद्ध-विशेष्यकज्ञानप्रकारीभूतसामान्य' को प्रत्यासत्ति (सन्निकष) के रूप में कारण समझना चाहिये ।

मानस प्रत्यक्षस्थल में तो केवल 'ज्ञानप्रकारीभूतसामान्य' को ही प्रत्यासत्ति (सन्निकष) मानना चाहिये । इसी प्रत्यासत्ति से सबत्र सबथा प्रत्यक्ष के अयोग्य ऐसे किसी पिशाच आदि का ज्ञान जब शब्द आदि के द्वारा होता है, तब 'सर्वे पिशाचा पिशाचत्ववत्' इत्याकारक सकलपिशाचादिविषयक मानसबोध (मानसप्रत्यक्ष) उत्पन्न होता है । क्योंकि पूर्वोक्त प्रकार द्वारा 'ज्ञानशब्द' से पिशाचादिविषयक शाब्दज्ञान को भी ले सकते हैं, उसमें प्रकारीभूत जो पिशाचत्व-रूप सामान्य, वही 'मनोजन्यज्ञानप्रकारीभूत पिशाचत्ववत्ता' सम्बन्ध से सकल पिशाचविषयक अलौकिक प्रत्यक्षज्ञान का जनक है । इस प्रकार से 'सामान्यलक्षण' का प्रथम (पहिला) अर्थ नित्य जातिरूप सामान्य लिया गया है ॥ ६३ ॥

परन्तु समानाना भाव सामान्यम् । तच्च क्वचिन्नित्य धूमत्वादि, क्वचिच्चानित्य घटादि । यत्रेको घट संयोगेन भूतले, समवायेन कपाले ज्ञातस्तदनन्तर सर्वेषामेव तद्धटवत्ता भूतलादीना कपालादीना वा ज्ञान भवति तत्रेदं बोध्यम् । परन्तु सामान्य येन सम्बन्धेन ज्ञायते, तेन सम्बन्धेनाधिकरणानाम्प्रत्यासत्ति । किन्तु—यत्र तद्घटनाशानन्तर

तद्घटवत् स्मरण जात तत्र सामान्यलक्षणया सर्वेषां तद्घटवता भान न स्यात् । सामान्यस्य तदानीमभावात् । किञ्चेन्द्रियसम्बद्धविशेष्यक घट इति ज्ञान यत्र जात, तत्र परदिने इन्द्रियसम्बन्ध विनापि तादृश-ज्ञानप्रकारीभूतसामान्यस्य सत्त्वात्तादृशज्ञान कुतो न जायते, तस्मात् सामान्यविषयक ज्ञान प्रत्यासत्तिर्न तु सामान्यमित्याह—

● परंतु इस प्रकरण में 'सामान्य' शब्द का अर्थ साधारण धर्म है । समान पदार्थों के भाव (साधारण धर्म) को सामान्य कहते हैं । कहीं पर जातिरूप सामान्य शब्द से नित्य धूमत्व, घटत्व, पटत्व आदि लिये जाते हैं । और कहीं पर अनित्यव्यक्तिरूप सामान्य शब्द से अनित्य घट, पट आदि लिये जाते हैं । एवञ्च नित्य जाति और अनित्य व्यक्ति दोनों 'सामान्य शब्द से लिये जाते हैं, क्योंकि यच्चयावत् घटो से युक्त भूतलो का सामान्य (साधारण) धर्म 'घट' है । जिस सम्बन्ध से सामान्य धर्म, अधिकरण में ज्ञात होता है उसी सम्बन्ध से उस अधिकरण के समस्त धर्मों को वह उपस्थित करता है । अनित्य (घटादिरूप सामान्य-लक्षण सन्निकष) के उदाहरण को प्रदर्शित करने के लिये कहते हैं—जिस स्थल में एक ही घट का सयोगसम्बन्ध से भूतल में या समवाय सम्बन्ध से कपालो में समूहात्मिकात्मकज्ञान एक ही मनुष्य को हुआ, तदनन्तर उस लौकिकज्ञान के पश्चात् द्वितीय क्षण में 'सर्वाणि भूतलादीनि सयोगघटवन्ति, एव सर्वे कपाला समवायेन घटवन्त' इस प्रकार सयोगसम्बन्ध से सकलघटवदभूतलो का एव समवायसम्बन्ध से सकल घटवाले कपालो का ज्ञान हो जाता है । अर्थात् सयोग सबध से घटयुक्तभूतल का ज्ञान होने पर सयोगसबध से ही घटयुक्त समस्त भूतलो का ज्ञान सामान्यलक्षणसन्निकष से हो जायगा । उसी तरह समवायसम्बन्ध से घटयुक्त कपाल का ज्ञान होने पर समवायसम्बन्ध से ही घटयुक्त कपालो का ज्ञान सामान्यलक्षणसन्निकष से हो जायगा । 'तत्रेदं बोध्यमिति ।' वहाँ यह समझ लेना चाहिये कि अनित्य वस्तु भी सामान्यरूपप्रत्यामति हो सकती है । अर्थात् ऐसे स्थल में ज्ञायमान अनित्य सामान्य को ही आश्रय के प्रत्यक्ष में प्रत्यासत्तिरूप समझना उचित है 'परन्तु इति ।' परन्तु उसमें भी इतना और अधिक जानना चाहिये कि वह सामान्य, जिस सम्बन्ध से अपने अधिकरण में ज्ञात हुआ है, उसी सम्बन्ध से उस सामान्य को आश्रय के रूप में रखने वाले तत्सदृश अधिकरणों के अलौकिक प्रत्यक्ष में प्रत्यासत्ति (अलौकिक सन्निकष) होता है । अर्थात् चक्षुरादिइन्द्रियसम्बन्धवद्विशेष्यकज्ञान में सामान्य जिस सम्बन्ध से विशेषण

होता है, वह सामान्य उसी सम्बन्ध से अर्थात् इन्द्रियसम्बन्धवदविशेष्यकज्ञान की प्रकारता का अवच्छेदक (नियामक) जो सम्बन्ध उभी सम्बन्ध से अपने अधिकरणो (आश्रयो) के अलौकिक प्रत्यक्ष में प्रत्यासत्ति (अलौकिक सन्निकष) हो सकता है। जैसे—सयोगेन घटवत् भूतलम्' इस ज्ञान में घटनिष्ठा प्रकारता, सयोगसम्बन्ध से अवच्छिन्न है। अतः यहाँ पर उस प्रकारता के नियामक सयोग सम्बन्ध से ही अवच्छिन्न जो प्रकारता, उससे विशिष्ट घटात्मक अनित्यसामान्य, अपने अधिकरणभूत समस्तभूतलो के अलौकिक प्रत्यक्ष में सन्निकष हो सकती है, अन्य सबध से नहीं। अन्यथा किसी स्थल में धूमपर समवायसबध के द्वारा विशेषण रूप से विषय बने हुए धूमत्वरूप सामान्य के योग से कालिकसम्बन्ध के द्वारा धूमत्व का आश्रय काल भी हो सकता है, अतः उसका भी अलौकिक ज्ञान होने लगेगा, यह आपत्ति उपस्थित होगी, वह न हो इसलिये पूर्वप्रकार माना है। ऐसा मानने पर समवायसम्बन्ध से धूमत्व का आश्रय धूम ही होता है, कालिक सम्बन्ध से धूमत्व का आश्रय कहकर 'काल' को नहीं ले सकते। अतः कोई दोष नहीं है। निष्कर्ष यह है कि स्वाधिकरण में जिस सम्बन्ध से 'सामान्य' अवगत होता है, उसी सम्बन्ध से तत्सदृश अधिकरणों के अलौकिक प्रत्यक्ष में वह हेतु होता है। अन्यथा समवायसम्बन्ध से ज्ञानप्रकारीभूत धूमत्व, घटत्वादि-सामान्य भी काल, आकाशादि पदार्थों के अलौकिक प्रत्यक्ष में हेतु होने लगेगा। किन्तु उक्त नियम के अनुसार धूमत्व घटत्वादि सामान्य धूम, घटादि अधिकरणों में ही समवायसम्बन्ध से ज्ञात होता है, अतः उन्हींके अलौकिक साक्षात्कार (प्रत्यक्ष) को वह कराता है। प्राचीनों के अनुसार सामान्य लक्षण के पूर्वोक्त पहले अथ (ज्ञायमानसामान्य प्रत्यासत्ति) में दो दोष आते हैं, उनमें से पहले दोष को दिखाते हैं—'किन्तु इति।' जहाँ 'सयोगेन घटवद् भूतलम्' इस प्रकार भूतल में सयोग सबध से घट का चाक्षुषप्रत्यक्ष हुआ, उसके पश्चात् किसी कारणवश वह घट नष्ट हो गया, उस घट के नाश होने के बाद भी पूर्वोक्त चाक्षुष प्रत्यक्षात्मक अनुभवज-यस्त्कार के बल से 'भूतल तद्घटवत्' इस प्रकार स्मरण होने के अनन्तर सामान्यलक्षणप्रत्यासत्ति के द्वारा तद्घट वाले समस्त अधिकरणों का (भूतलो का) तद्घटवन्ति भूतलानि' इत्याकारक अलौकिकमान होता है, किन्तु 'ज्ञायमानसामान्य को प्रत्यासत्ति' मानने के पक्ष में वह नहीं हो सकेगा। क्योंकि कारणीभूतसामान्य (तद्घट) नहीं है, वह तो नष्ट हो चुका, तब कारण के व्यतिरेक (न होने पर) में काय का होना तो व्यतिरेकव्यभिचार होगा—यह

प्राचीनमत मे प्रथम दोष बताया गया । 'किञ्चेति ।' अब 'किञ्च' से 'अन्वयव्यभिचार' सन्निक द्वितीय दोष बता रहे हैं । किञ्च अर्थात् दूसरी बात यह है कि इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यक 'अयं घट' यह ज्ञान आज हुआ, तब कल (दूसरे दिन) घट के साथ इन्द्रियसम्बद्ध हुए बिना भी 'सर्वेघटा' इत्याकारक अलौकिकमान प्राचीन मत के पक्ष में होना चाहिये, क्योंकि आज हमें चक्षुरिन्द्रिय का घट के साथ सम्बन्ध होकर 'अयं घट' यह ज्ञान हुआ, उस ज्ञान में प्रकारीभूतसामान्य 'घटत्व' नित्य होने के कारण हमेशा रहेगा, अर्थात् कल भी रहेगा । अतः जब सामान्यरूप कारण है तो काय (अलौकिक प्रत्यक्ष) क्यों नहीं होता — यह अन्वयव्यभिचार प्राचीन मत मे द्वितीय दोष बताया गया । एवञ्च 'ज्ञायमानसामान्य प्रत्यासत्ति' इस प्राचीन मत मे दो दोष होने से 'सामान्यज्ञानमेवप्रत्यासत्ति' सामान्यज्ञान का ही प्रत्यासत्ति (सन्निकष) कहना चाहिये । और 'सामान्यलक्षण' शब्द का अर्थ 'सामान्यविषयकज्ञान करना चाहिये । अर्थात् 'इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यकज्ञानप्रकारीभूतसामान्यज्ञान सन्निकष' कहना चाहिये । 'तादृशसामान्यमात्र' यह अर्थ नहीं । एवञ्च घटनास्थल में इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यकज्ञानप्रकारीभूततदन्तस्मरणज्ञानात्मक सन्निकषरूप कारण विद्यमान है अतः कार्य होता है । अर्थात् घट का नाश होने पर भी घट का ज्ञान तो है ही । तस्मात् व्यतिरेकव्यभिचार नहीं है । और दूसरे दिन इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यकज्ञानप्रकारीभूतघटत्व का स्मरणज्ञानरूप कारण न रहने से काय नहीं हो रहा है । अर्थात् सामान्य (घटत्व) के नित्य होने पर भी इन्द्रिय सम्बन्ध के बिना उसका ज्ञान सवथा असम्भव है । अतः अन्वयव्यभिचार भी नहीं है । अतः 'सामान्य' प्रत्यासत्ति नहीं बन सकता, किन्तु 'सामान्य का ज्ञान' ही प्रत्यासत्ति बन सकता है, इसी बात को कारिकाकार 'आसत्तिराश्रयाणान्तु' कारिका ग्रन्थ से कह रहे हैं—

❀ आसत्तिराश्रयाणां तु सामान्यज्ञानमिष्यते ।

तदिन्द्रियजतद्वर्त्मबोधसामग्र्यपेक्ष्यते ॥६४॥

आश्रयाणाम् भूतलादि अधिकरणों के अलौकिकप्रत्यक्ष का कारण, सामान्यज्ञानम् इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यकज्ञानप्रकारीभूतसामान्यज्ञान (सामान्यविषयकज्ञान) को ही आसत्ति सन्निकष समझना चाहिये । 'तदिन्द्रियजेति ।' चक्षुरादीन्द्रिय से होनेवाले घटात्मक धर्म के ज्ञान में (चक्षु-सयुक्त संयोग, आलाकसंयोग, महत्परिमाण, उदभूतत्वादि) सहकारिवत्प्रयोग की उपस्थिति भी अपेक्षित होती है ।

ॐ आसत्ति प्रत्यासत्तिरित्यर्थ । तथा च सामान्यलक्षणमित्यत्र लक्षणशब्दस्य विषयोऽर्थ । तेन सामान्यविषयक ज्ञानमप्रत्यासत्तिरित्यर्थो लभ्यते ।

ननु चक्षुसयोगादिक विनापि सामान्यज्ञान यत्र वर्तते तत्र सकलघटादीना चाक्षुषादिप्रत्यक्ष स्यादत आह—तदिति । अस्यार्थ — यदा बहिरिन्द्रियेण सामान्यलक्षणया ज्ञान जननीय तदा यत्किञ्चिद्धर्मिणि तत्सामान्यस्य तदिन्द्रियजन्यज्ञानस्य सामग्री अपेक्षिता । सा च सामग्री चक्षुसयोगालोकसयोगादिकम् । तेनान्धकारादौ चक्षुरादिना तादृशज्ञान न जायते ॥६४॥

॥ इति सामान्यलक्षणप्रत्यासत्तिनिरूपणम् ॥

● ‘आसत्ति’ पद का अर्थ करते हैं—‘प्रत्यासत्ति’ यानी सम्बन्ध । ‘सामान्य लक्षण’ शब्द का अर्थ ‘सामान्यज्ञान’ है, यह बतान के लिये ‘लक्षण’ पद का अर्थ बता रहे हैं—‘तथाचेति ।’ ‘सामान्यलक्षण’ सज्ञाघटक ‘लक्षण’ शब्द का अर्थ ‘विषय’ है, पूर्वोक्तरीति के अनुसार ‘स्वरूप’ अर्थ नहीं है । ‘सामान्य लक्षण विषयो यस्य’ ऐसा समास करने से ‘सामान्यविषयकज्ञान ही प्रत्यासत्ति है’ इस अर्थ का लाभ होता है । प्राचीनमतवादी पूर्वपक्षी कहता है कि सामान्यज्ञान कराना सन्निकष का अलौकिक स्वभाव है, अतः इन्द्रियसम्बन्ध के बिना भी सकलव्यक्ति साक्षात्कार का होना सम्भव हो सकता है, इसी अभिप्राय से शका कर रहे हैं ।

शका—‘ननु चक्षुसयोगादिक विनापीति ।’ जहाँ चक्षुसयोग के बिना भी सामा य घटत्व’ का शाब्दिक या स्मरणात्मक ज्ञान हुआ, वही सामान्य विषयकज्ञान विद्यमान है यह मानना ही होगा, तब सकल घट आदि अर्थात् सकल घटवदभूतलादि विषयो का चाक्षुष प्रत्यक्ष होना चाहिये । क्योंकि प्रत्यक्षकारणीभूत ‘सामान्यज्ञानप्रत्यासत्तिरूपा’ सामग्री विद्यमान है ।

समा०—‘तदिति ।’ ‘अस्यार्थ ।’ ‘तदिन्द्रियजतद्धर्मबोधसामग्री’ इसका अर्थ यह है—‘यदेति ।’ अभिप्राय यह है कि प्राचीनो ने ‘प्रत्यक्ष क्यों नहीं होता ?’ यह जो पूछा है, तो उसमें सामग्री की न्यूनता होने से प्रत्यक्ष नहीं हो पाता यह समझना चाहिये । जब चक्षुरादि बहिरिन्द्रिय से सामान्यलक्षणमन्निकष के द्वारा अलौकिक चाक्षुषप्रत्यक्ष करना हो तब (उस समय) यत्किञ्चित् घटादिधर्मा मे ‘घटत्वादि’ सामान्यविषयक चक्षुरिन्द्रियजन्य ज्ञान की सामग्री भी अपेक्षित है ।

उसके बिना वह ज्ञान नहीं हो सकता । 'साचेति ।' वह सामग्री चक्षु सयोग, आलोकसयोग, उद्भूतरूप, महत्त्वपरिमाणादि यथायोग्य तत्तदिन्द्रियजप्रत्यक्ष मे जाननी चाहिये । अत पूर्वोक्त स्थल मे चक्षु सयोग के बिना अलौकिक चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है । आलोकसयोग भी सामग्री के अन्तर्गत होने से अवैरे में घटादि पदार्थ का चक्षुरादि इन्द्रिय के द्वारा घटत्वादिधर्मविशिष्ट धर्मों (घट) का ज्ञान (अलौकिक चाक्षुष प्रत्यक्ष) नहीं हो पाता, इसलिये वहा सामान्य लक्षणप्रत्यासत्ति भी नहीं बन सकती ॥ ६४ ॥

॥ इति सामान्यलक्षणप्रत्यासत्तिनिरूपणम् ॥

★ विषयी यस्य तस्यैव व्यापारो ज्ञानलक्षणः ।

यस्य सौरभ आदि का, विषयी ज्ञान, तस्यैव उसी सौरभ आदि का व्यापार सन्निकष, ज्ञानलक्षण प्रत्यासत्ति है । अर्थात् जिस अलौकिक सन्निकष से यदविषयकज्ञान होता है उसी सम्बन्धविशेष का नाम 'ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति' है । 'सुरभिचन्दनम्' यह वाक्यप्रयोग करने पर जिस सौरभ आदि का ज्ञान होता है उसी सौरभादिका जो सन्निकष ह, उसे ज्ञानस्वरूप समझना चाहिये । अर्थात् पूर्व दिन चन्दन को सूँघकर 'सुरभिचन्दनम्' निश्चय करलिया । दूसरे दिन बिना सूँघे ही दूर से चन्दन को देखकर ही 'सुरभिचन्दनम्' ऐसा दूसरे से कह देते हैं । तब दूसरे दिन के 'सुरभिचन्दनम्' इस ज्ञान में 'सौरभ', चन्दन', और 'चन्दनत्व' भासित होता है यानी वह ज्ञान तीनों को विषय करता है । उनमें 'चन्दन' तथा 'चन्दनत्व' का तो यथाक्रम 'चक्षु सयोग' तथा चक्षु सयुक्त समवाय' सम्बन्ध से लौकिक प्रत्यक्ष हो सकता है । अर्थात् चक्षु सयोग से चन्दन का ज्ञान और चक्षु सयुक्तसमवाय से चन्दनत्व का जो ज्ञान होता है वह लौकिक सन्निकषजन्य होने से उसे लौकिकप्रत्यक्ष कहा जा सकता है, परन्तु सौरभाश मे साक्षात्कारजनक लौकिकसम्बन्ध होना तो दुष्ट है क्योंकि घ्राणसबध के बिना भी जो सौरभज्ञान हुआ है, वह तो चक्षु सयुक्तमन सयुक्त आत्मसमवेत-ज्ञानाख्य सन्निकष से सस्कार द्वारा हो रहा है, अत उसे अलौकिकप्रत्यक्ष के रूप मे ही समझना होगा । अर्थात् सौरभाश को चाक्षुषज्ञान का विषय तो कह नहीं सकते क्योंकि सौरभाश को विषय करनेवाली घ्राणेन्द्रिय का तो उस काल मे सम्बन्ध ही नहीं है । प्रभाकर मीमांसक के कथनानुसार पूर्वगृहीत सौरभाश का स्मरणात्मक (स्मृति) ज्ञान और चन्दन का प्रत्यक्ष ज्ञान ऐसे पृथक् पृथक् दो ज्ञान हो

रहे हैं यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि स्मृतित्व और प्रत्यक्षत्व का सकर हो जायागा। अतः 'सुरभिच दनम्' यह एक ही विशिष्टज्ञान है कहना चाहिये। प्रभाकर की तरह यहां दो ज्ञान नहीं हैं। अर्थात् पूर्वगृहीत सौरभ का स्मरण तथा पूर्वगृहीत सौरभ का आत्मा में संस्कार मात्र का समव हो सकता है। इस कारण 'सुरभिच-दनम्' में सौरभानुयोगिक तथा चक्षु प्रतियोगिक कोई एक सबध अवश्य ही मानना होगा। वह सबध साक्षात् तो बन नहीं सकता। अतः चक्षु सयुक्त आत्मसमवेतज्ञानरूप या चक्षु सयुक्त-मन सयुक्त आत्म समवेत संस्काररूप परम्परा-सबध बन सकता है, इस परम्परासम्बन्ध का ही नाम 'ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्ति' है। इससे होनेवाला ज्ञान अलौकिक ही है। जिस समय चक्षुरिन्द्रिय का च दन से संयोग होता है उसी समय 'एकसबधिज्ञानमपरसम्बन्धस्मारकम्' याय से सौरभ का स्मरण या स्मृति में हेतुभूत पूर्वानुभव जन्यसंस्कार उदबुद्ध होकर 'सुरभिच-दनम्' इस प्रकार के चाक्षुषज्ञान को उत्पन्न करता है। यह ज्ञान च-दनाश में तो लौकिक है और सौरभाश में पूर्वोक्त सम्बन्ध से अलौकिक है। यद्यपि सौरभ के प्रत्यक्ष करने का सामर्थ्य चक्षु में नहीं है तथापि उक्त अलौकिक सम्बन्ध के द्वारा चक्षु से भी जो सौरभज्ञान होता है, वही यह द्वितीय अलौकिक प्रत्यक्ष है। एवरूपा सौरभसाक्षात्कार हेतुभूत जो प्रत्यासत्ति है, उसे 'ज्ञानलक्षणा' प्रत्यासत्ति कहते हैं।

● ननु ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्तिर्यदि ज्ञानरूपा सामान्यलक्षणापि ज्ञानरूपा तदा तयोर्भेदो न स्यादत आह—

सामान्यलक्षणा प्रत्यासत्तिर्हि तदाश्रयस्य ज्ञान जनयति । ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्तिस्तु यद्विषयक ज्ञान तस्यैव प्रत्यासत्तिरिति ।

अत्रायमर्थः । प्रत्यक्ष सन्निकर्ष विना भान न सम्भवति । तथा च सामान्यलक्षणा विना धूमत्वेन सकलधूमाना वह्नित्वेन सकलवह्नीना च भान कथं भवेत्तदर्थं सामान्यलक्षणा स्वीक्रियते ।

न च सकलवह्निधूमभानाभावे का क्षतिरिति वाच्य, प्रत्यक्षधूमे वह्निसम्बन्धस्य गृहीतत्वादन्यधूमस्य चानुपस्थितत्वाद् 'धूमो वह्निव्याप्यो न वेति' सशयानुपपत्तेः ।

● शका—पूर्वोक्त सामान्यलक्षण ज्ञानलक्षण, और योगज इन तीन सन्निकर्षों में से प्रथम तथा द्वितीय अर्थात् सामान्यलक्षण सन्निकष तथा ज्ञानलक्षण-

सन्निकष ये दोनो यदि ज्ञानरूप है अर्थात् सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति की व्याख्या करते समय यह बताया था कि 'सामान्य' स्वयं प्रत्यासत्ति (सन्निकष) नहीं है, बल्कि 'सामान्य का ज्ञान' प्रत्यासत्ति (सन्निकष) है। एवंच सामान्यलक्षण प्रत्यासत्ति (सन्निकष) भी ज्ञानरूप है और ज्ञानलक्षण प्रत्यासत्ति (सन्निकष) भी ज्ञानरूप है तो दोनो में भेद क्या होगा ?

समा — 'सामान्यलक्षणा प्रत्यासत्तिर्हीति । उक्त दोनो प्रत्यासत्तिया (सामान्यलक्षण और ज्ञानलक्षण सन्निकष) ज्ञानरूप ही है तथापि सामान्य का ज्ञानरूप जो सामान्यलक्षणसन्निकष (सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति) है, वह उस सामान्य के समस्त आश्रयो (अधिकरणो) का अलौकिक प्रत्यक्ष (ज्ञान) करा देता है अर्थात् घटत्वादिधर्मविशिष्ट एक घटरूप धर्मों का साक्षात्कार (प्रत्यक्ष) होने पर, उस धर्म के आश्रय देशान्तरीय या कालान्तरीय यावत् धर्मियों का ज्ञान, सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के द्वारा होता है। यानी घटत्वज्ञानरूप सामान्य लक्षणा से उन घटत्वाश्रय समस्त घटों का 'सर्वे घटा' इत्याकारक अलौकिक प्रत्यक्ष होता है। किन्तु द्वितीय ज्ञानलक्षणासन्निकष (प्रत्यासत्ति) से चन्दन में जिस सौरभ का अलौकिक ज्ञान होता है, उस सौरभ का सन्निकष ही ज्ञान-लक्षणाप्रत्यासत्ति का स्वरूप है। अर्थात् ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति से जिस सौरभ का अलौकिक भान हुआ है उसी के साथ होनेवाले सम्बन्धविशेष को ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्ति कहते हैं। जैसे सुरभिचन्दन में चन्दन को देखकर सौरभ का ही स्मृतिज्ञान (स्मरणात्मक ज्ञान) रूप ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्ति (सन्निकष) के द्वारा अलौकिक भान होता है, सौरभाश्रयचन्दन का नहीं, क्योंकि 'चक्षु सयुक्तमन सयुक्तआत्म समवेतस्मृतिविषयत्व' ही ज्ञानलक्षणा पदार्थ है। चन्दन को देखने के पश्चात् सौरभ का स्मरण होता है, इसलिये तादृशस्मृतिविषयत्व रूप जो ज्ञानलक्षणा है, वह सौरभ का ही सन्निकष है, चन्दन का नहीं। क्योंकि चन्दन का तो चाक्षुष प्रत्यक्ष हो रहा है।

शङ्का— सामान्यलक्षणासन्निकष तथा ज्ञानलक्षणासन्निकष से अलौकिक प्रत्यक्ष होता है, यह क्यों कहा जाता है ? जब दोनो का एक ही काय है, तब उनमें भेद क्यों ? दानो को मानने की आवश्यकता भी क्या ?

समा०— 'अत्रायमर्थ इति' । सामान्यलक्षणा नामक अलौकिक सन्निकष मानने में नैयायिक-वैशेषिकों का यही अभिप्राय है कि समस्त सामान्याश्रयों का भान हो सके। उक्त अलौकिक सन्निकष को न मानने पर समस्त सामान्याश्रयों

का भान नहीं हो पायेगा । क्योंकि बिना सन्निकष के प्रत्यक्ष नहीं होता, प्रत्यक्ष होने में सन्निकष को कारण माना गया है । अभिप्राय यह है कि सामान्यलक्षण सन्निकष को न मानने पर धूमत्व के आश्रय समस्त धूमो (उपस्थित अनुपस्थित समस्त धूम) और वल्लित्व के आश्रय सब वल्लियो (उपस्थित अनुपस्थित समस्त वल्लि) का प्रत्यक्ष कैसे होगा ? उनका प्रत्यक्ष हो सके (ये सब प्रत्यक्ष के विषय हो सकें) इसलिये सामान्यलक्षणसन्निकष को मानना आवश्यक है ।

शका—सकल वल्लियो का तथा सकल धूमो का ज्ञान (भान) न हो तो क्या हानि है ?

समा०—महानसीय प्रत्यक्ष धूम में तो वल्लि के साथ 'सहवृत्तित्व' रूप सम्बन्ध का (यत्र धूमस्तत्र वल्लि इत्याकारक व्याप्तिरूप सम्बन्ध का) चक्षुरिन्द्रिय से ग्रहण हुआ है, कि तु देशांतरीय कालान्तरीय (पवतादिवृत्ति) धूम की तब उपस्थिति नहीं है (चक्षु से सन्निकृष्टता नहीं है), तब वल्लि धूम के व्याप्तिज्ञान से पूर्व धूम, वल्लिनिरूपित व्याप्ति का आश्रय है या नहीं' (धूमो वल्लिव्याप्त्यो न वा) यह सशय नहीं बन सकेगा । अर्थात् पक्षता का आपादक सदेह उपपन्न नहीं होगा और सदेह के न होने पर पवत पर वल्लि का अनुमान नहीं हो पायेगा ।

● मन्मते तु सामान्यलक्षणया सकलधूमोपस्थितौ कालान्तरीयदेशान्तरीयधूमे वल्लिव्याप्त्यत्वसन्देहः सम्भवति ।

न च सामान्यलक्षणास्वीकारे प्रमेयत्वेन सकलप्रमेयज्ञाने जाते सार्वज्ञ्यापत्तिरिति वाच्यं, प्रमेयत्वेन सकलप्रमेयज्ञाने जातेऽपि विशिष्ट-सकलपदार्थानामज्ञानत्वेन सार्वज्ञ्याभावात् ।

किन्तु मेरे (सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्तिवादी नैयायिक के) मत में तो सामान्य लक्षणा (सामान्यविषयवज्ञानरूप अलौकिक सम्बन्ध) से यावत् धूमो की उपस्थिति (धूमत्वेन सकल धूमो का साक्षात्कार) हुई है । अतः देशान्तरीय कालान्तरीय धूम में (अन्य पवतादि देशवृत्ति धूम में, अतीत अनागतादि धूम में) भी व्याप्ति का निश्चय न होने से वल्लिनिरूपित व्याप्ति के आश्रयत्व का अर्थात् अयं वल्लिनिरूपितव्याप्त्याश्रयो नवा इत्याकारक सन्देह बन सकता है । अभिप्राय यह है कि सभी धूम यदि प्रत्यक्ष के विषय न हो तो सब धूमो में अग्नि की व्याप्ति (सम्बन्ध) है या नहीं, यह सशय होता है । कि तु अब वह न हो सकेगा, क्योंकि जितनी धूम-

व्यक्तियों का प्रत्यक्ष होता है, उतनी ही धूमव्यक्तियों में अग्नि की व्याप्ति का निश्चय होता है। अतः वहाँ निश्चयरूप प्रतिबन्धक के होने से पूर्वोक्त सशय तो होता ही नहीं है और जिन धूमव्यक्तियों का प्रत्यक्ष नहीं है, उन धूमव्यक्तियों में सशय होने का सम्भव नहीं है, क्योंकि पूर्वोक्त सशय के प्रति धूमज्ञान (धूमिज्ञान) कारण है। अतः कारणीभूत धूमज्ञान के न होने से कायभूत सशय भी नहीं होगा, किन्तु हम नैयायिकों के मत में सशय हो सकेगा, जिससे पवत पर बह्नि का अनुमान कर सकने में कोई बाधा नहीं होगी। अतः सामान्यलक्षणा का स्वीकार करना निरर्थक नहीं है।

शका—नैयायिक के मन्तव्य के अनुसार यदि सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति को मान लिया जाय तो प्रमेयत्वरूप सामान्यलक्षणा के द्वारा (प्रमेयत्वरूपसामान्य से) सत्पदार्थरूप समस्त प्रमेयों का भी अलौकिक प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाने से मनुष्य सबज्ञ हो जायगा। अर्थात् प्रमेयत्वेन सकल प्रमेय का ज्ञान प्राप्त किये हुए मनुष्य को यावत् पदार्थविषयकज्ञानवान् यानी सबज्ञ हो जाना चाहिये।

समा०—‘प्रमेयत्वेनेति ।’ प्रमेयत्वेन (प्रमेयत्वरूप से) अर्थात् प्रमेयत्वरूप सामान्यलक्षणा के द्वारा सकल पदार्थों (सकल सत्पदार्थात्मक प्रमेयों) का ज्ञान (मानसप्रत्यक्षज्ञान) हो जाने पर भी घटत्व पटत्वादि तत्तद् विशेष धर्मों के द्वारा देशान्तरीय कालान्तरीय घट, पटादि सकल धर्मों पदार्थों का ज्ञान न हो पाने से उसे सबज्ञ कैसे कहा जा सकेगा ? अभिप्राय यह है कि प्रमेयत्वरूप महाव्यापक धर्म को लेकर कायकारणभाव का स्वीकार नहीं किया गया है, किन्तु प्रमेयत्वव्याप्य धर्मत्वादि धर्मों को लेकर ही विशेष कायकारणभाव को माना गया है। एवञ्च प्रमेयत्वेनरूपेण सकल पदार्थों का ज्ञान होने पर भी तत्तद् विशेषरूप से ज्ञान न होने के कारण सबज्ञत्व की आशंका नहीं की जा सकती, क्योंकि ‘सर्वज्ञ्य प्रति साधारणधर्मप्रकारकज्ञानवत्त्वे सति विशेषतत्तदावत्पदार्थवृत्तिधर्मप्रकारकज्ञानवत्त्व प्रयोजकम्’ यह नियम है।

एव ज्ञानलक्षणाया अस्वीकारे सुरभि चन्दनमिति ज्ञाने सौरभस्य भान कथं स्यात् । यद्यपि सामान्यलक्षणयापि सौरभभान सम्भवति, तथापि सौरभत्वरय भान ज्ञानलक्षणाया । एव यत्र धूमत्वेन धूलीपटल ज्ञात तत्र धूलीपटलस्यानुव्यवसाये भान ज्ञानलक्षणाया ।

● इसी प्रकार ज्ञानलक्षणासन्निकष (प्रत्यासत्ति) को यदि न माना जाय तो ‘सुरभिचन्दनम्’ इस ज्ञान में सौरभ का ज्ञान कैसे हो पायेगा ? क्योंकि

चन्दनखण्ड का चाक्षुषप्रत्यक्ष रहने पर भी उपस्थित सौरभास के साथ चक्षु-मनिकर्ष नहीं है। किसी एक दिन चन्दनखण्ड को सूँघ कर सुरभिचन्दन का अनुभव कर लिया, उसके पश्चात् किसी अन्य दिन चन्दनखण्ड को दूर से देखकर ही कह दिया जाता है कि 'सुरभिचन्दनम्' यह चन्दन सुगन्धी है। इस प्रकार सौरभ का जो अलौकिक ज्ञान हो रहा है, उसमें इन्द्रियसन्निकष तो है नहीं, तब किस सन्निकष से सौरभ का अलौकिक ज्ञान हो रहा है ? यह शका हो सकती है, उसके समाधान के लिये तादृश अलौकिकप्रत्यक्षविषयताव्यापकज्ञानलक्षणासन्निकष को मानना आवश्यक है।

शका—'यद्यपीति।' 'सुरभिचन्दनम्' में सौरभस्वरूप सामान्यलक्षणा के द्वारा सौरभ का ज्ञान हो सकता है। अतः सौरभ के ज्ञान के लिये ज्ञानलक्षणासन्निकष को मानने की आवश्यकता नहीं है।

समा०—'सुरभिचन्दनम्' चन्दनखण्ड सुगन्धियुक्त है, इस ज्ञान में दो विषय हैं, एक तो चन्दन का खण्ड, दूसरा सुगन्ध। चन्दनखण्ड से तो चाक्षुषसन्निकष होता है और सुगन्ध में ज्ञानलक्षणासन्निकष होता है। इसी प्रत्यक्ष को 'उपनीत भान' भी कहते हैं। इस प्रकार के चाक्षुषप्रत्यक्ष में सुगन्ध विषय होता है। वह अब न हो सकेगा। क्या कि चन्दनखण्ड से तो चाक्षुषसन्निकष है, किन्तु सुगन्धरूप विषय से चाक्षुषसन्निकष नहीं है। अतः ज्ञानलक्षणसन्निकष मानना चाहिये।

तथापीति।' जात्यखण्डोपाध्यतिरिक्तपदार्थज्ञानस्य किञ्चिद्धर्मप्रकारकत्वम्—जाति और अखण्डोपाधि से भिन्न पदार्थ का ज्ञान किञ्चिद्धर्मप्रकारक ही हुआ करता है यह नियम है। तदनुसार सौरभत्वजाति का ज्ञान तो किसी धर्म से नहीं हो रहा है, अतः उसका (सौरभत्व का) स्वरूपेण ही अलौकिकमानसप्रत्यक्ष ज्ञानलक्षणा से ही हो सकता है, इसलिये ज्ञानलक्षणा को मानना आवश्यक है। अभिप्राय यह है कि 'सुरभिचन्दनम्' आदि स्थलो में सौरभ का भान, सौरभत्वादि सामान्यलक्षणसन्निकष से भी हो सकता है, क्योंकि सौरभत्वप्रकारक लौकिक प्रत्यक्ष या सौरभत्वावच्छिन्नप्रकारक लौकिक प्रत्यक्ष, इन दोनों में से किसी एक सामग्री की सहायता से सामान्यलक्षणसन्निकष को फलजनक माना गया है। प्रकृत में यद्यपि पहली सामग्री का अभाव है, तथापि सौरभत्वावच्छिन्नप्रकारकलौकिक प्रत्यक्षरूप दूसरी सामग्री तो विद्यमान है ही। इसलिये सामान्यलक्षणा से भी सौरभ का ज्ञान हो सकता है, तथापि स्वरूप से सौरभत्व धर्म का ज्ञान (भान) तो ज्ञानलक्षणासन्निकष से ही होना है, क्योंकि उस समय के सौरभत्व

अश मे किसी भी धर्मान्तर का ग्रहण नहीं है। इस कारण सामान्यलक्षणा मे सौरमत्वाश के ग्रहण का निर्वाह नहीं हो सकता। एवञ्च जाति का स्वरूपत भन होने के लिये ज्ञानलक्षण को मानना आवश्यक ह। तथा ज्ञानलक्षणा के मानने मे दूसरी युक्ति यह है कि जात्यतिरिक्तपदाथ का किञ्चिद्धर्मप्रकार से जो भान होता ह, उसके लिये ज्ञानलक्षणा की आवश्यकता है 'एवमिति।' जब 'धूमत्वेन' धूली-पटल में भ्रम हुआ अर्थात् जहा धूलिसमूह का धूमत्वरूप से ज्ञान हुआ उसके पश्चात् 'धूमत्वावच्छिन्नधूलीपटलभ्रमवानहम्' अर्थात् 'धूमत्वेन धूलीपटल जानामि' ऐसा अनुव्यवसायज्ञान मन में हुआ। तब उस अनुव्यवसायज्ञान मे 'धूमत्व', 'धूलीपटल' और 'भ्रम' ये तीन भासित हो रहे है, क्योंकि 'ज्ञानका ज्ञान' भी ज्ञान विषय विषयक होता है। तथा च उक्त तीनों मे भ्रमाशविषयक अनुव्यवसाय, मन सयोगसन्निकष से हो रहा है। धूमत्वाश विषयक पटलाशविषयक अनुव्यवसाय मन सयुक्तआत्मसमवेतभ्रमात्मकज्ञानलक्षणासन्निकष से ही हो सकता है, क्योंकि अनुव्यवसाय में धूलीपटल और धूमत्व के साथ मन का लौकिक सन्निकष नहीं है और धूमत्व भी विद्यमान नहीं है। इसलिये सामान्यलक्षणा का भी सभव नहीं है। अत उक्त अनुव्यवसाय स्थल मे किञ्चिद्धर्म धूमत्वप्रकारक धूलीपटल, ज्ञानलक्षणा का विषय बन जाता है। अभिप्राय यह है कि धूमत्व धमपुरस्कारेण धूलीपटल मे 'अय धूम' इत्याकारक ज्ञान होने के बाद 'धूममह जानामि' इत्याकारक अनुव्यवसाय मे 'धूलीपटल' का भान, ज्ञानलक्षणाप्रत्यसत्ति से होगा। ज्ञानविषयकज्ञान को अनु-व्यवसाय कहते है। वह सवत्र मानसिक होता है तथा स्वविषयभूत ज्ञान को उसके विषय सहित विषय करता है। उसमे ज्ञान को तो 'स्वमन सयुक्त-आत्म समवेतत्व' रूप आम्पन्तर सम्बन्ध से विषय करता है, किन्तु ज्ञान के विषय जो बाह्य घट पटादि है, उनके साथ उसका कोई लौकिक सन्ध नहीं है, अपितु 'स्वमन सयुक्त आत्म समवेत ज्ञानविषयत्व' रूप ज्ञानलक्षणा नामका अलौकिक सम्बन्ध ही रहता है। घटादि सदविषय स्थल में तो 'आसत्तिराश्रयाणाम' इत्यादि पूर्वोक्त रीति से घटादि अश मे सामान्यलक्षणा प्रत्यासत्ति तो हो सकती है, तथापि अनुव्यवसाय में घटत्वादि धमभान का निर्वाह ज्ञानलक्षणा से ही होता है। इसी प्रकार धूमत्वेन धूलीपटलादि भ्रमस्थल में भी (धूमत्वाभाववाले धूलीपटल मे धूमत्वप्रकारकज्ञान के भ्रमरूप होने से) उभयाश में (धूम, धूमत्व दोनों के ज्ञान मे)

ज्ञानलक्षण को (स्वसयुक्तात्मसमवेतज्ञान विषयत्वरूपज्ञानलक्षणा को) ही मानना पड़ता है । क्योंकि वहाँ धूमत्वधम का अस्तित्व धूलीपटल में वास्तविकरूप से नहीं है, इसलिये तदाश्रयत्वेन धूलीपटल का ज्ञान भी सामान्यलक्षणा से नहीं हो सकता, किन्तु पूर्वोक्त सम्बन्धरूप ज्ञानलक्षणा से ही हो सकता है । जहा यथाश्चज्ञान है, जसे 'अहं घटं जानामि' इस प्रतीति में ज्ञान का प्रत्यक्ष तो सयुक्त समवाय सन्निकष से हो सकता है, क्योंकि आत्मा मन से सयुक्त है और उसमें ज्ञान का समवाय है, परन्तु मानसज्ञान में घट भी भासित हो रहा है । मानसज्ञान में घट का ज्ञान लौकिकसन्निकर्ष से तो हो नहीं सकना, क्योंकि लौकिकसन्निकष से तो चाक्षुषप्रत्यक्ष में ही घट का ज्ञान होता है । किन्तु मानस प्रत्यक्ष में घट के ज्ञान के लिये ज्ञानलक्षणा नामक अलौकिक सन्निकष की ही आवश्यकता होगी ।

⊙ योगजो द्विविधः प्रोक्तो युक्तयुञ्जानभेदतः ॥६५॥

युक्तस्य सर्वदा भान चिन्तासहकृतोऽपरः ।

⊙ योगज इति । योगाभ्यासजनितो धर्मविशेष श्रुतिस्मृतिपुराणादि प्रतिपाद्य इत्यर्थः । युक्तयुञ्जानभेदतः इति । युक्तयुञ्जानरूपयोगिद्वैविध्याद्धर्मस्यापि द्वैविध्यमिति भावः ॥ ६५ ॥

युक्तस्य तावद्योगजधर्मसहायेन मनसा आकाशपरमाण्वादिनिखिल-पदार्थगोचरं ज्ञानं सर्वदैव भवितुमर्हति । द्वितीयस्य चिन्ताविशेषोऽपि सहकारीति ।

॥ इति श्रीविश्वनाथपञ्चाननभट्टाचार्यविरचिताया

न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्यामप्रत्यक्षखण्डम् ॥



● पूर्वोक्त तीन प्रकार के अलौकिक सन्निकर्षों में से तृतीय योगजसन्निकष को बता रहे हैं—'योगज इति ।' 'योगात् जातो योगज' इस व्युत्पत्तिराम्यार्थ

को बताते हैं—‘योगाभ्यासजनितो धमविशेष’ इति । चित्तवृत्तिनिरोध को ‘योग’ कहते हैं । महर्षि पतञ्जलि ने कहा है—योगश्चित्तवृत्तिनिरोध’—(योगसू० १।२) वह योग, समाधिरूप ही है । युज समाधौ’ इस समाधि अथ वाले ‘युज्’ धातु से उक्त ‘योग’ शब्द की निष्पत्ति होती है, ‘युजिरू योगे’ इस सयोगाथक ‘युजिर’ धातु से उक्त योग शब्द की निष्पत्ति नहीं है । युक्त और युञ्जानरूप योगी के भेद से योगाभ्यास से उत्पन्न होनेवाले तथा श्रुतिपुराणादिको में वर्णित, योगज धम (पुण्य) विशेष दो प्रकार का होता है । योगरूप समाधि के लिये उसके साधनो (यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार) का अभ्यास तथा ईश्वर-प्रणिधान का अभ्यास करना पड़ता है, तब उससे धारणा, ध्यान का सम्पादक एक धम विशेष (महान पुण्य) और ईश्वरानुग्रह से प्राप्त हुए ज्ञान में वैशारद्य होता है । इसका समर्थन श्रुतियो ने किया है—‘त दृढश गूढमनुप्रविष्ट गुहाहित गह्वरेष्ठ पुराणम् । अद्यात्मयोगाधिगमेन देव मत्वा धीरो हर्षशोकौजहाति ।’—(कण्ठवल्ली अ-१, व-२, म-१२) ‘न चक्षुषा गृह्यते नापि वाचा नान्यैर्देवैस्त-पमा कमणा वा । ज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वस्ततस्तु त पश्यति निष्कल ध्याय-मान ।’—(मु ३, ख १, म ८) ‘ते सवग सवत प्राप्य धीरा युक्तात्मान सवमेवाविसिति ।’—(मु ३, ख २, म ५) । तथा च यमनियमादि के अभ्यास से उत्पन्न पुण्यरूप सन्निकर्ष, धारणा ध्यान-समाधिरूपसयम (चिन्तन) सहित होकर युञ्जानयोगी को कालान्तरीय देशान्तरीय सूक्ष्म विप्रकृष्ट पदार्थों का अलौकिक प्रत्यक्ष करा देता है । उमी प्रकार ईश्वरप्रणिधानलभ्य ईश्वरानुग्रहान्वित-ज्ञानवैशारद्यरूप साव्यक्त्य सन्निकर्ष से युक्तयोगी को सावदिक स्फुरणरूप विवेकसाक्षात्कार होता रहता है । ईश्वरानुग्रहान्वितज्ञानप्रसाद ही युक्तधर्म है उससे समन्वित योगी को युक्तयोगी कहते हैं । और सयमसहकृत महत् पुण्य ही युञ्जान-धर्म है, उससे समन्वित योगी को युञ्जानयोगी कहते हैं । युक्त और युञ्जान ये दो धम हैं । युक्तस्येति । ईश्वरानुग्रहविशिष्टज्ञानप्रसाद प्राप्त किये युक्तयोगी को ईश्वरप्रणिधानजनित अनुग्रहविशिष्टज्ञानप्रसाद रूप योगजधर्म की सहायता से, मन (अत करण) में आकाश परमाणु आदि समस्त पदार्थों का अलौकिक प्रत्यक्षात्मकज्ञान सदा ही अविच्छिन्नरूपसे होता रहता है । तथा युञ्जानयोगी को ध्यान, धारणा आदि सयमरूप चिन्ताविशेष करने से अर्थात् सयम सहकृत

पुण्यान्वित मन के द्वारा यद्विषयक सयम होगा, तद्विषयक ही अलौकिक साक्षात्कार (अलौकिक प्रत्यक्ष) होता है । अभिप्राय यह है कि युक्तयोगी को निखिलविषयविषयकसाक्षात्कार, बिना चिन्ता किये भी होता रहता है किन्तु युञ्जानयोगी को अपना चित्त एकाग्र करना पड़ता है अर्थात् चित्त को तत्तद विषयाकार करना पड़ता है तब उसे सावकालिक, सावदेशिक पदार्थों का ज्ञान होता है ॥ ६५^३ ॥

श्रीमदभगवदवताराणाम्पूज्यपादानाम्पण्डितराज - श्रीराजेश्वरशास्त्रि-

द्राविडचरणानामनुगृहीतान्तेवासिना, पूज्यपादश्रीमन्महामहोपाध्याय

श्रीसदाशिवशास्त्रिचरणतनूजन्मना, मुसलगावकरोपनामकेन

श्रीगजाननशास्त्रिणा विरचिताया बालप्रियाख्याया

व्याख्यायाम प्रथमप्रत्यक्षखण्डम् ।

(प्रत्यक्षस्वरूपाभिधानपरा तुरीया मुक्ता)

रेखाचित्रों द्वारा न्या० सि० मु० का सिंहावलोकन

चित्र सख्या १

मगलवाद

पूर्वपक्ष (मगलाचरण व्यर्थ)

सिद्धान्तपक्ष

प्राचीन नैयायिक (समाप्तिफल)

नव्य नैयायिक (विध्वंसफल)

चित्र सख्या २

‘कार्यत्व’ हेतु से ईश्वर की सिद्धि

पूर्वपक्ष

सिद्धान्तपक्ष

‘शरीराजन्यत्व’ हेतु से सत्प्रतिपक्ष ।

कार्य कारणभावरूप अनुकूल तर्क के आधार पर पूर्वपक्ष का निरसन ।

चित्र सख्या ३

पदार्थ विभाग

(१)

(२)

(३)

(४)

(५)

(६)

(७)

द्रव्य

गुण

कर्म

सामान्य

विशेष

समवाय

अभाव

चित्र सख्या ४

द्रव्य विभाग

(१)

(२)

(३)

(४)

(५)

(६)

(७)

(८)

(९)

पृथिवी

जल

तेज

वायु

आकाश

काल

दिशा

आत्मा

मन

चित्र सख्या ५

तम

पूर्वपक्ष

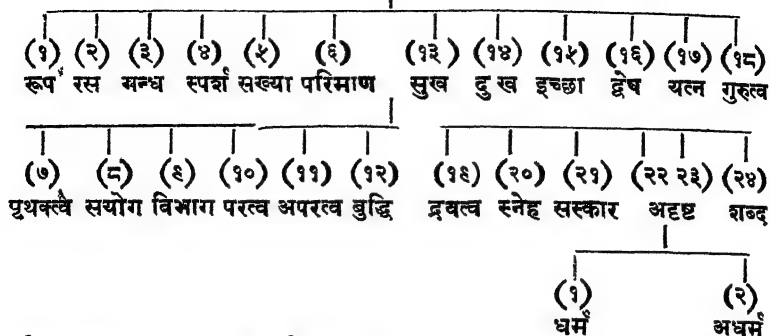
सिद्धान्तपक्ष

रूपत्व तथा कर्मत्व के आधारपर दशम द्रव्य तम का प्रतिपादन ।

आवश्यक तेजोऽभावरूप से तम की उपपत्ति करते हुए पूर्वपक्ष का निरसन ।

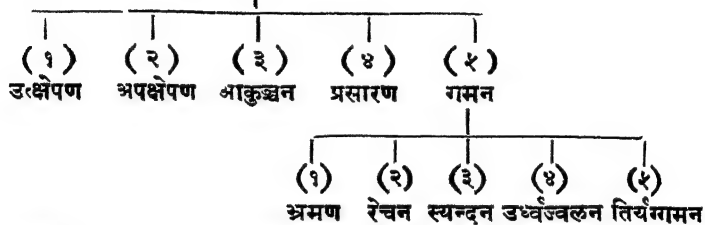
चित्र सख्या ६

गुण विभाग



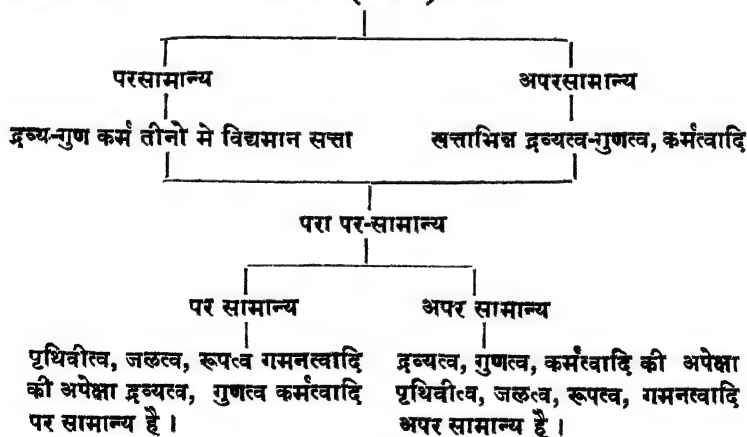
चित्र सख्या ७

कर्म विभाग



चित्र सख्या ८

सामान्य (जाति) विभाग

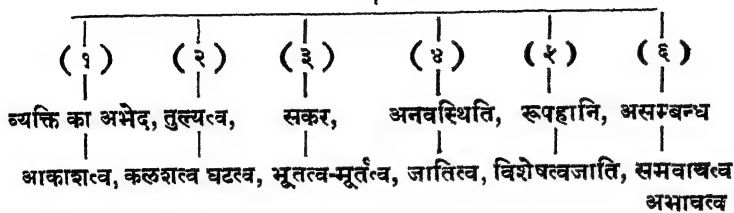


घटत्व पटत्व, रसत्व, शुक्लत्व, भ्रमण
त्वादि की अपेक्षा पृथिवीत्व, जलत्व
रूपत्व, गमनत्वादि, परसामान्य है।

पृथिवीत्व, जलत्व, रूपत्व, गमनत्वादि
की अपेक्षा घटत्व पटत्व रसत्व शुक्लत्व
भ्रमणत्वादि अपर सामान्य है।

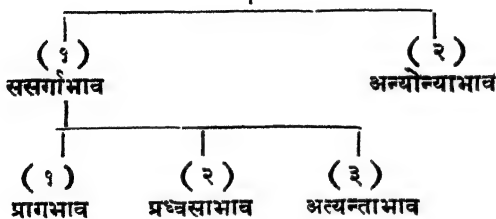
चित्र संख्या ९

जातिबाधक



चित्र संख्या १०

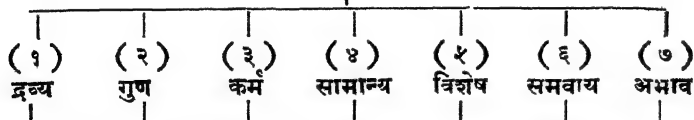
अभाव विभाग



चित्रसंख्या ११

साधर्म्य प्रदर्शन

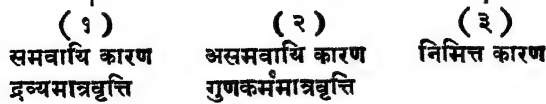
सप्त पदार्थ



ज्ञेयत्व अभिधेयत्व तथा प्रमेयत्व यह सातों पदार्थों का साधर्म्य है। परिमाणद्वय (परमाणु द्रव्यण्डक एवं मन के परिमाण को) छोड़कर कारणत्व यह सातों का साधर्म्य है। भावत्व अनेकत्व तथा समवायत्व यह पाँचों का साधर्म्य है। गुण रहितत्व क्रिया शून्यत्व (निरक्रियत्व) गुण से लेकर अभाव तक का साधर्म्य है। तीनों का सत्तावत्व रूप साधर्म्य है। सामान्य का अनधिकरणत्व चारों का साधर्म्य है।

चित्र सख्या १२

कारण विभाग

(१)
कार्यैकार्थप्रत्यासत्ति(२)
कारणेकार्थप्रत्यासत्ति

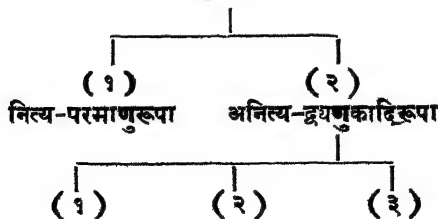
चित्र सख्या १३

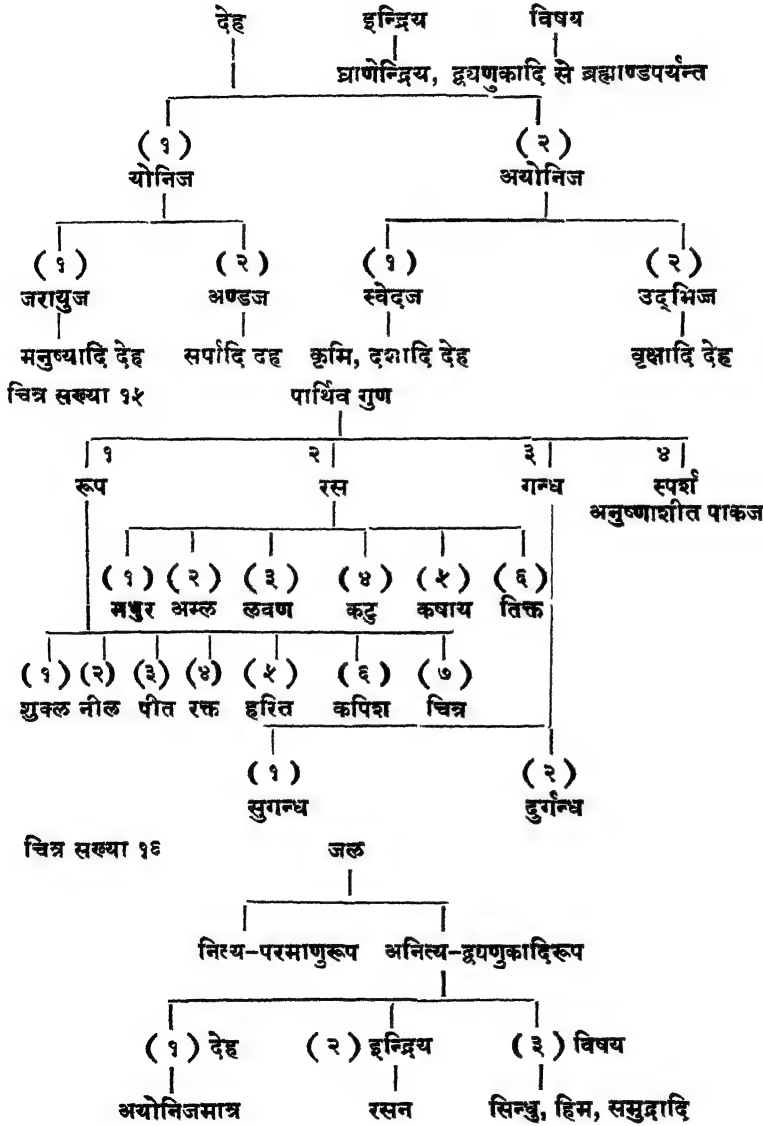
अन्यथा सिद्धि

(१)	(२)	(३)	(४)	(५)
जिसके साथ पूर्वभाव हो ।	कारण को लेकर ही जिसका पूर्व भाव हो ।	किसी अन्य के प्रति पूर्वभाव ज्ञात होनेपर ही कार्यके प्रति जिसके पूर्वभाव का निश्चय हो ।	जनक के प्रति पूर्वभाव ज्ञात हुए बिना कार्य के प्रति जिसके पूर्व भावका ज्ञान न हो ।	नियत आवश्यक पूर्व भावी पदार्थों से जो भी अतिरिक्त हो ।
घट कार्य के प्रति दण्डत्व ।	घट कार्य के प्रति दण्डरूपादि ।	घट के प्रति आकाश ।	घट के प्रति कुलाल पिता	घट के प्रति रासभ (गर्दभादि)

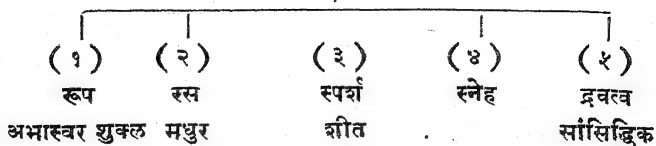
चित्र सख्या १४

पृथिवी



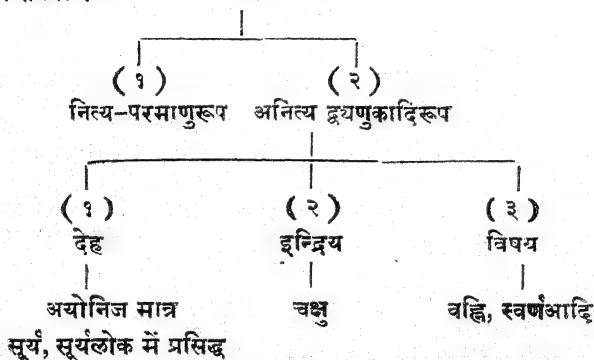


जलीय गुण

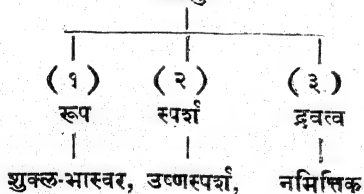


चित्र संख्या १७

तेज

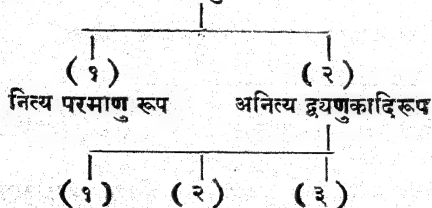


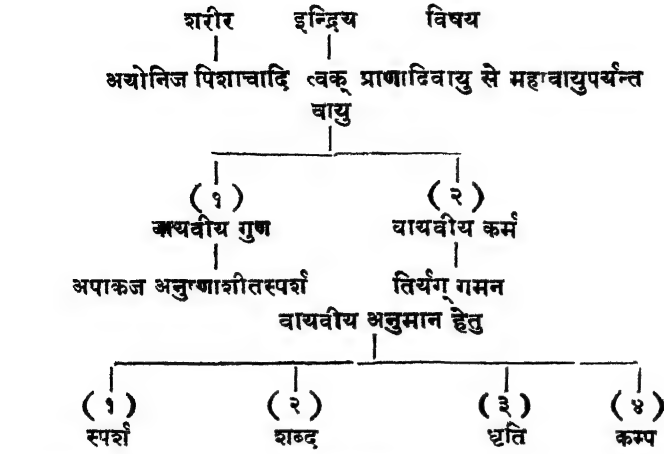
तैजसगुण



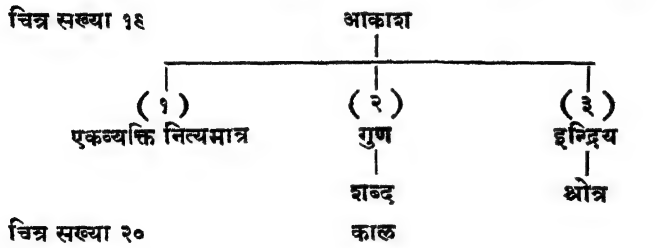
चित्र संख्या १८

वायु

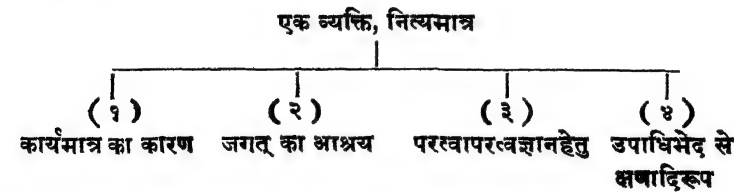




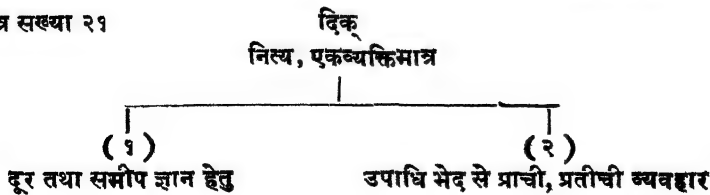
चित्र सख्या १६



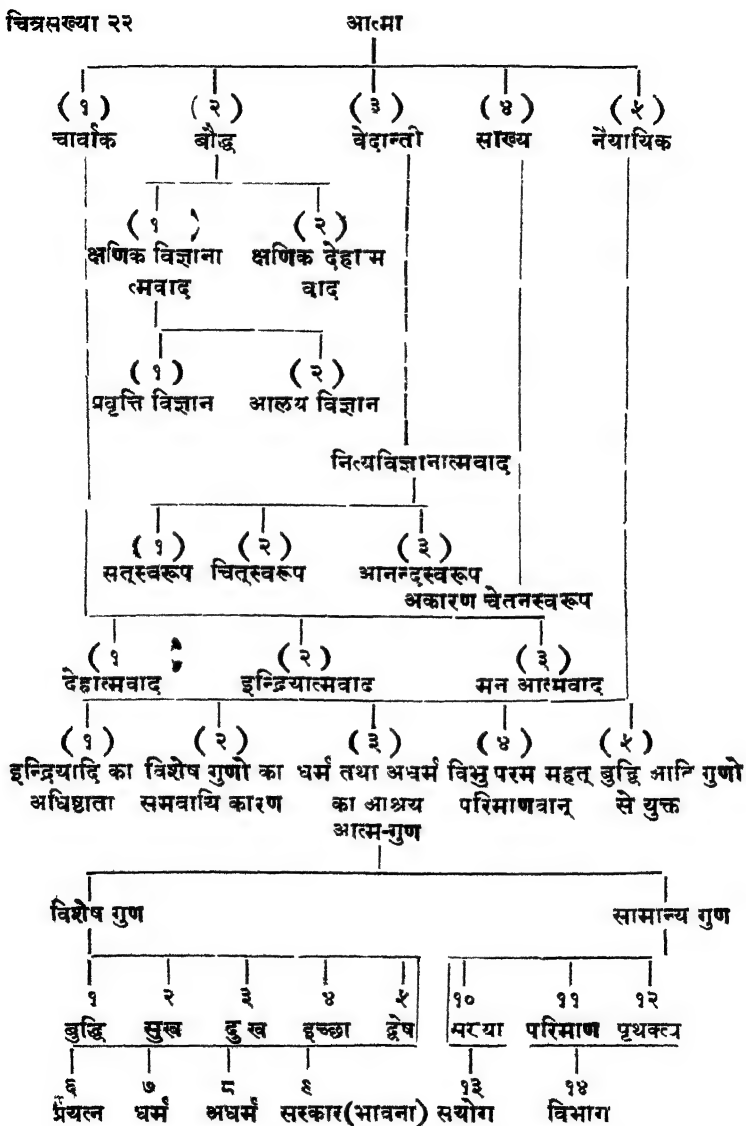
चित्र सख्या २०



चित्र सख्या २१

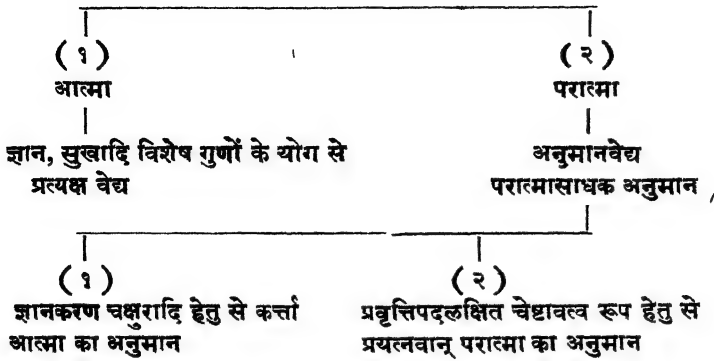


चित्रसंख्या २२



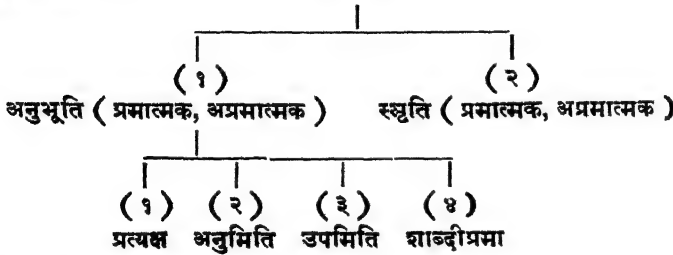
चित्र सख्या २३

न्यायाभिमत आत्म ज्ञानोपाय



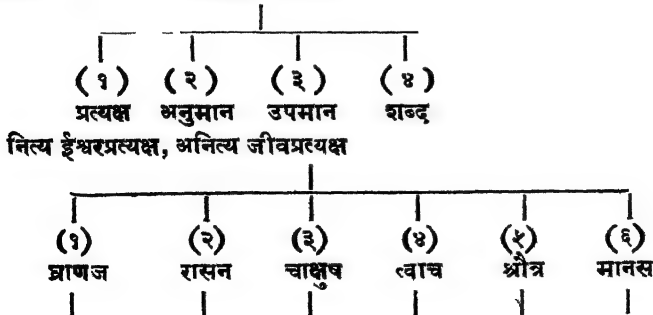
चित्र सख्या २४

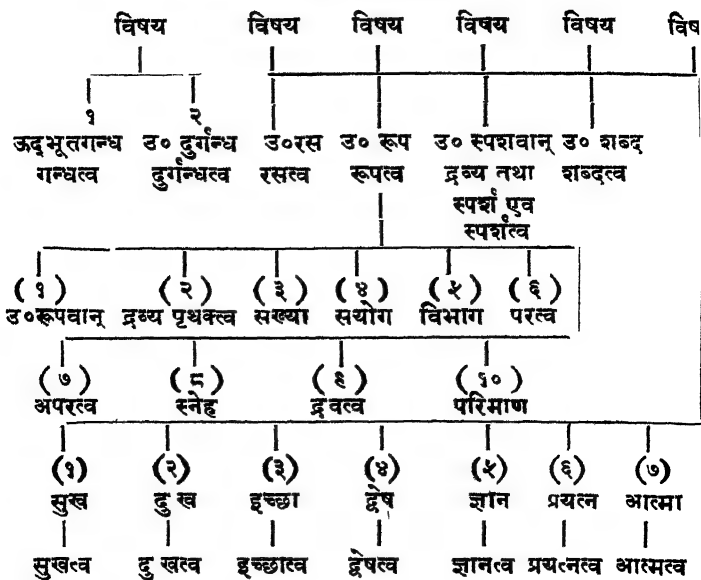
बुद्धिभेद



चित्र सख्या २५

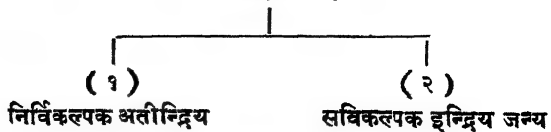
अनुभूति प्रमाण





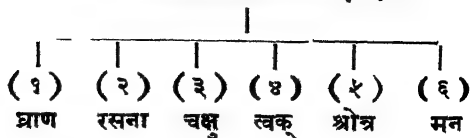
चित्र सख्या २६

प्रत्यक्षज्ञान भेद

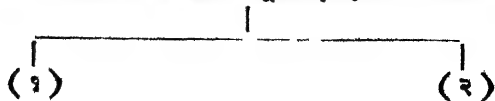


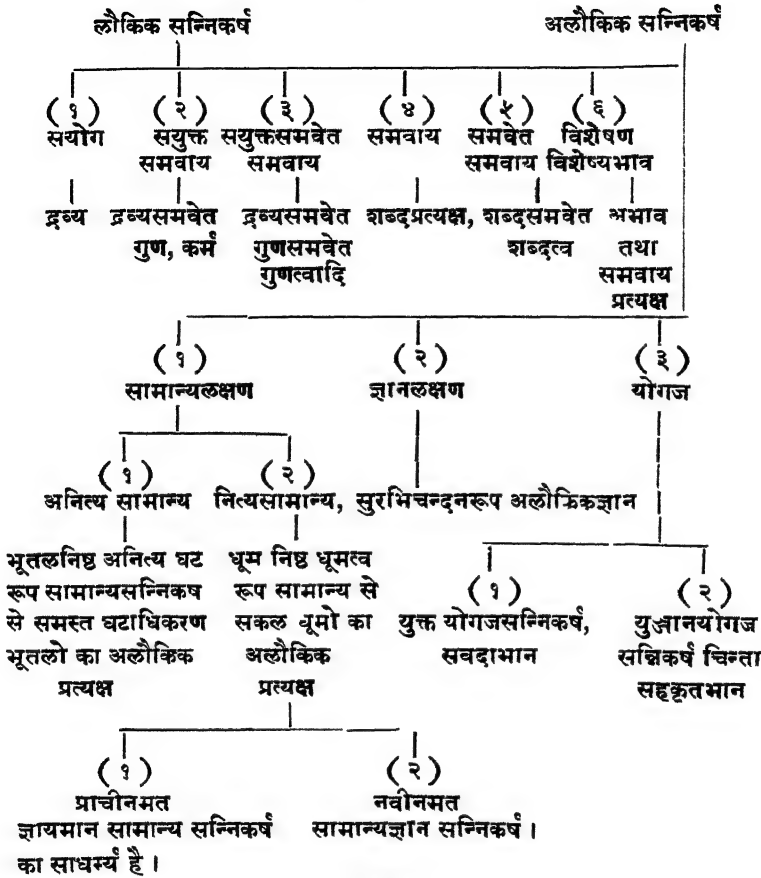
चित्र सख्या २७

सविकल्पकप्रत्यक्षज्ञानकरण इन्द्रियाँ



चित्र सख्या २८ सविकल्पक प्रत्यक्ष ज्ञान मूलक इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष





॥ समाप्त ॥

चित्र सख्या ११ (पृष्ठ ४१६, अन्तिम ४ पक्तियो) का स्पष्टीकरण—

भावत्व, अनेकत्व तथा समवायित्व यह द्रव्य से लेकर विशेष तक इन पाँचो का साधर्म्य है। गुण रहितत्व क्रिया शून्यत्व (निष्क्रियत्व) यह गुण से लेकर अभाव तक इन ८ का साधर्म्य है। गुण, धर्म, कर्म इन तीनों का सत्तावत्त्व रूप साधर्म्य है। सामान्य का अनधिकरणत्व सामान्य से लेकर अभाव तक इन चारो

न्यायसिद्धान्तमुक्तावली

शुद्धिपत्रम्

पृष्ठ	पक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
१०	२४	नवोन्मेषशालिनी	नवोन्मेष शालिनी
१६	१२	कारणात्	कारणता
२८	२०	आसाधारणधर्म	असाधारण धर्म
		समावेशादुभय	समावेशादुभय
५१	३०	मविरुद्धम्	मविरुद्धम्
५७	५	दोगो	दोनो
६४	२२	प्रक्षत्वापत्ते	प्रत्यक्षत्वापत्ते
७८	१५	के	में
७९	१	२	×
८०	३१	षारिमाण्डय	पारिमाण्डल्य
८२	३०	नित्यद्रव्याणि	नित्यद्रव्याणि
८३	१४	को	की
८५	१६	(गघा)	(गधे)
९२	१३	द्वितीय	तृतीय
९४	११	घटकादिक	घटादिक
९८	१३	होना	होने
१०३	शीर्षक	नित्यद्रव्यभिन्नना	नित्यद्रव्यभिन्नाना
१०५	२५	परापरत्व	परापरत्व
१०७	१५	निष्क्रियञ्च	निष्क्रियञ्च
१०९	१२	बाह्येन्द्रियो	बाह्येन्द्रियो
१११	२३	द्रव्य	द्रव्य
११२	११	विशेषगुणवत्त्व	विशेषगुणवत्त्व
११३	६	द्रव्य	द्रव्य
११३	२७	विशेषगुणवत्त्व	विशेषगुणवत्त्व
११४	२	अव्याप्यन् वृत्ति	अव्याप्यवृत्ति
११७	७	नहीं पायेगी	नहीं हो पाएगी

पृष्ठ	पक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
१२०	१६	विषवृत्ति	विषयवृत्ति
१२१	४	एन	इन
१२१	१७	(आदि का ग्नि)	(आदि की अग्नि)
१२३	२५	समानाधिकण	समानाधिकरण
१२५	२३	विशेष	विशेष
१२५	२७	तत्त	तत्त
१२८	२३	प्रथमप्रकरणलक्षणा	प्रथमप्रकरणलक्षणा द्वि० मुक्ता ।
१३२	शीर्षक	पाषाणे	पाषाणे
१३२	२३	कारणता हीने	कारणता होने
१३८	१६	इनका	इनका कहना
”	”	कहना	×
१३६	२८	आम्रफल	आम्रफल
१४७	२३	आयोग्य	अयोग्य
१४७	२५	आयोग्य	अयोग्य
१४७	२६	आयोग्य	अयोग्य
१४६	२४	चक्षुरिन्द्रिय	चक्षुरिन्द्रिय
१५१	२२	महत्त्व	महत्त्व
१६७	२६	अवयव्यजनक	अवयव्यजनक
१६६	२४	चेष्टावाले	चेष्टावाले
१७४	२३	दृष्टान्त के भी	दृष्टान्त को भी
१८३	१५	तादृशजातिमत्त्व	तादृशजातिमत्त्व
१८७	२४	जल	जल
१८६	२३	बह	बह
१६५	८	हिम कारकादि	हिम-करकादि
१६६	६	चाक्षुषत्व	चाक्षुषत्व
२०३	२७	पद न देने	पद देने
२०५	२०	चन्द्रमा	चन्द्रमा
२०६	२८	आकरजम्	आकरजम्
२१०	२	द्रुतत्वात्	द्रुतत्वात्
२१३	५	जल	जल
२१३	१४	तज्जनकता	तज्जनकता

पृष्ठ	पक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
२१८	६	गही	नही
२२५	२६	द्वीन्द्रियग्रहणाऽ	द्वीन्द्रियग्रहणाऽ
२२६	६	किक्काल	दिक्काल
२२८	५	आकाशवत्सवगतश्च	आकाशवत्सर्वगतश्च
२२९	२१-२२	शृग	शृग
२३३	२६	श्रुदगादिवाद्यो	श्रुदङ्गादिवाद्यो
२३६	३०	जपापुष्पादि द्रव्य	जपापुष्पादि द्रव्य
२४०	३०	द्रव्य	द्रव्य
२४५	१६	परत्वाऽपरत्व	परत्वाऽपरत्व
२४७	५	उपाधिभेदादेकाऽपि	उपाधिभेदादेकाऽपि
२४७	१०	मित्यत आह	मित्यत आह उपाधिभेदादिति ।
२४८	२४	शब्द	शब्द
२५१	१०	प्रमाण	प्रमाण
२५१	१६	फलोपधायकता	फलोपधायकता
२५७	शीर्षक	शरीरात्मवादखण्डनम्	शरीरात्मवादखण्डनम्
२५७	२७	आवि	आदि
२६४	२१	आपान	अपान
२६५	२५	ही	हो
२६८	२१	वैराग्य	वैराग्य
२९०	१०	ब्रह्म	ब्रह्म
२९२	२१	वही	वही
२९८	१७	ब्रह्म	ब्रह्म
३०१	२४	व्यासज्यवृत्ति	व्यासज्यवृत्ति
३१६	शीर्षक	द्वैप्रमाणनिरूपणम्	द्वैप्रमाणनिरूपणम्
३२१	१०	हैं	हैं
३३७	शीर्षक	प्रत्यक्षप्रमाणलक्षणम्	प्रत्यक्षप्रमाणलक्षणम्
३३७	६	इन्द्रियस्थ	इन्द्रियस्थ
३३७	३०	दोनों	दोनों
३४५	३	शका	शका
३४५	४	समवेत्यक्ष	समवेत प्रत्यक्ष
३४५	५	न्यूनता ह गयी	न्यूता रह गयी ।

पृष्ठ	पक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
३५०	१४	सख्या	सख्या
३५६	६	ह	हे
३६३	४	असारण कारण	असाधारण कारण
३६५	११	य	यह
२६५	२०	घटको	घट को
३६६	७	नैयाधिक	नैयाधिक
३६६	१५	(मप्रत्परिमाण)	महत्परिमाण
३७०	३०	इन्द्रिय क	इन्द्रिय का
३७४	२	तथाहि	तथाहि
३७५	३	चक्षुरवयय	चक्षुरवयव
३७५	१७	को	को
३८०	७	त्वव् सयुक्तपमवाय	त्वक्सयुक्तसमवाय
३८३	१६	एवमिति	एवमिति
३८३	२६	महत्वावच्छिन्न	महत्वावच्छिन्न
३८५	शीर्षक	विशेषणतासन्निकर्षनिरूपणम्	विशेषणतासन्निकर्षनिरूपणम् ।
३८५	११	द्रव्य	द्रव्य
३९७	२६	योग्यतापदाथ	योग्यतापदार्थ

